Geschichte

der

Philosophie

von

Julius Bergmann.

Zweiter Band.

Die deutsche Philosophie von Kant bis Beneke.

Berlin 1893.
Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstraße 68–70.

Inhalts-Verzeichniß.

Sechster Abschnitt.

Die neueste Zeit.

Erste Abtheilung.

Von Kant bis einschließlich Fichte.

Zweite Abtheilung.

Nach Fichte.

Erste Abtheilung.

Von Kant bis einschließlich Fichte.

I.

Kant.

Immanuel Kant ist am 22. April 1724 zu Königsberg als Sohn eines Handwerkers, dessen Vorfahren aus Schottland stammten, geboren. Er hat bis auf einige Jahre, während deren er Hauslehrer auf dem Lande war, in seiner Vaterstadt gelebt. Für die Richtung seiner Erziehung war die ernst religiöse und näher pietistische Denkweise seiner Eltern maßgebend. Auf der Universität studirte er Mathematik, Physik und Philosophie und hörte auch theologische Vorlesungen. Im Jahre 1755 wurde er Privatdozent. In den Kreis seiner Vorlesungen, die eine große Anziehungskraft ausübten, hat er auch die Mathematik, die Physik, die physische Geographie und die Anthropologie gezogen. Fünfzehn Jahre nach seiner Habilitation wurde er zum ordentlichen Professor befördert. In dieser Stellung ist er thätig gewesen bis zum Jahre 1797. Mehrfach an ihn ergangene Berufungen an andere Universitäten lehnte er ab. Gestorben ist er am 12. Februar 1804. Kant ist unverheirathet geblieben. Er liebte einen behaglichen, geselligen Verkehr, welchen ihn Neigung und Verhältnisse mehr im Kreise von Geschäftsleuten und Weltmännern als in dem seiner Kollegen finden ließen. Eine Fülle feiner, oft witziger Bemerkungen in seinen Schriften, namentlich der Anthropologie, zeugen von ausgedehnter Welt- und Menschenbeobachtung.

Kant gehörte zuerst zur Leibniz-Wolffischen Schule, nahm jedoch von Anfang an eine freiere Stellung innerhalb derselben ein. In einigen nicht unwichtigen Punkten weicht schon seine Habilitationsschrift Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova diluci-

datio (1755) von der Lehre der Schule ab. Entschiedener tritt er derselben als Kritiker gegenüber in den Schriften: Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren (1762) und: Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes (1763). Die letztgenannte enthält bereits einen wichtigen Bestandtheil der späteren Lehre Kants, des Kriticismus, nämlich die Erklärung des Begriffes des Seins und die darauf sich gründende Widerlegung des ontologischen Beweises (vergleiche oben, Band I, S. 237). Eine Reihe von Arbeiten Kants aus der Zeit seiner Zugehörigkeit zur Leibniz-Wolffischen Schule sind vorwiegend oder ganz naturwissenschaftlichen Inhaltes. Die bedeutendste derselben ist die Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (1755), welche die fünfzig Jahre später von Laplace unabhängig von Kant wieder aufgestellte Hypothese über die Entstehung der Sonne und des Planetensystems aus einer sich verdichtenden und in Rotation versetzten Dunstmasse enthält. In dem zwischen den Jahren 1763 und 1766 liegenden Zeitraume gewann die englische Philosophie, insbesondere die Lehre Humes, immer größeren Einfluß auf Kant. Schon in der 1764 erschienenen Abhandlung: Ueber die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral verlangte er, daß die Philosophie, statt der Mathematik nachzuahmen, von den Thatsachen der inneren Erfahrung ausgehe. In der 1766 erschienenen Schrift: Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik sodann, welche sich zunächst in satirischer Weise mit den Enthüllungen Swedenborgs beschäftigt, wollte er die Aufgabe der Metaphysik auf die Untersuchung der Grenzen der menschlichen Vernunft beschränkt wissen. — Das erste Anzeichen, daß er den Bau des Systems der kritischen Philosophie begonnen hatte, bildet die 1770 zur Uebernahme der ihm verliehenen Professur verfaßte Dissertation: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Dieselbe enthält die Unterscheidung der sinnlichen, im Raume und in der Zeit seienden, und der intelligibelen, unräumlichen und unzeitlichen Welt, sowie die Lehre, daß der Raum und die Zeit nur die Formen seien, in denen uns die Dinge zufolge der Natur unserer Sinnlichkeit oder unseres Anschauungsvermögens erscheinen, daß also die sinnliche Welt nicht die an sich seiende selbst, sondern nur deren Erscheinung sei, und schließlich den Zweifel, ob die intelligibele, an sich seiende Welt ein Gegenstand der menschlichen Erkenntniß sein könne. Erst elf Jahre später (1781), während deren Kant nur einige kleinere Aufsätze nicht philosophischen Inhaltes veröffentlicht hat, erschien das Werk, welches die Grundlage und den ersten Haupttheil des neuen Systems enthält, die Kritik der reinen Vernunft. Im Jahre 1788 folgte das zweite systematische Hauptwerk,

die Kritik der praktischen Vernunft, 1790 das dritte, die Kritik der Urtheilskraft. Eine 1783 erschienene Erläuterungsschrift zur Kritik der reinen Vernunft hat den Titel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Zur Kritik der praktischen Vernunft verhält sich als Vorläufer die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten aus dem Jahre 1785. An die Kritik der reinen Vernunft schließen sich, die in derselben gewonnenen Prinzipien auf die Naturerkenntniß anwendend, die Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 1786. In einem ähnlichen Verhältnisse steht zur Kritik der praktischen Vernunft die Metaphysik der Sitten, 1797, in zwei Theilen, den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre und den metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre. Zu den hiermit aufgezählten Werken kommt noch eine nicht geringe Zahl von Schriften, welche, zum Theil durch literarische und politische Ereignisse veranlaßt, das in jenen dargestellte System, namentlich den praktischen Theil desselben, nach manchen Seiten hin ergänzen und ausführen. Die wichtigsten derselben sind: Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht 1784, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 1793 (welche Schrift Kant einen vom Minister Wöllner im Namen des Königs ertheilten Verweis wegen „Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums" zuzog, worauf er die Erklärung abgab, sich als des Königs getreuester Unterthan fernerhin aller die Religion betreffenden öffentlichen Vorträge sowohl in Vorlesungen als in Schriften gänzlich enthalten zu wollen, eine Erklärung, durch die er sich aber nach dem Tode des Königs nicht mehr für gebunden hielt), Zum ewigen Frieden 1795, Der Streit der Fakultäten 1798, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht 1798. Noch ist zu erwähnen, daß die Logik Kants nach seinen Aufzeichnungen und Vorlesungen in seinem Auftrage von seinem Schüler Jäsche zusammengestellt und im Jahre 1800 veröffentlicht worden ist.

1. Die Grundzüge des Kriticismus.

Nachdem Kant unter dem Einflusse der englischen Philosophie zu der Ansicht gelangt war, daß das bisherige Verfahren der Metaphysik, d. i. nach seiner Erklärung „einer ganz isolirten spekulativen Vernunfterkenntniß, die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt, und zwar durch bloße Begriffe (nicht wie Mathematik durch Anwendung derselben auf Anschauung), wo also Vernunft selbst ihr eigener Schüler sein soll", ein bloßes

Herumtappen und daß sie selbst ein bloßer Kampfplatz gewesen sei (vergleiche oben, Band I, S. 11), glaubte er doch nicht mit dem Skepticismus die Möglichkeit solcher Erkenntniß überhaupt verneinen zu müssen, wenn es gleich nothwendig sein sollte, dieselbe in einem anderen Gebiete als bisher zu suchen und gerade diejenigen Fragen auszuscheiden, auf deren Beantwortung, wie er sagt, die Endabsicht der bisherigen Metaphysik mit allen ihren Zurüstungen gerichtet war, die das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit des Willens betreffenden Fragen. Man dürfe, meinte er, nur nicht, wie es bisher geschehen sei, ohne Weiteres mit Erkenntnissen, die man besitze, ohne zu wissen, woher, und auf den Kredit von Grundsätzen, deren Ursprung man nicht kenne, dem Bedürfnisse der Vernunft, sich über den Boden der Erfahrung zu erheben, Befriedigung verschaffen wollen; man müsse, bevor man an die Errichtung des Gebäudes gehe, sich der Grundlegung desselben durch sorgfältige Untersuchung versichern, indem man die Frage beantworte, wie denn der Verstand zu Erkenntnissen der gesuchten Art kommen könne, und welchen Umfang, Gültigkeit und Werth dieselben haben mögen. Der Metaphysik müsse eine Wissenschaft vorhergehen, welche die Möglichkeit, die Prinzipien und den Umfang aller von der Erfahrung unabhängigen Erkenntnisse bestimme, und welche Kritik der reinen Vernunft heißen könne, eine Wissenschaft, die noch nichts als gegeben zu Grunde lege außer die Vernunft selbst und also, ohne sich auf irgend ein Faktum zu stützen, die Erkenntniß aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln suche. Es sei dies, versichert er, eine ganz neue Wissenschaft, von welcher bisher Niemand auch nur den Gedanken gefaßt habe, wovon selbst die bloße Idee unbekannt gewesen sei, und wozu von allem bisher Gegebenen nichts genutzt werden könne als allein der Wink, den Humes Zweifel hätten geben können. Diesem neuen Verfahren stellt Kant das bisherige unter dem Namen des Dogmatismus gegenüber. „Die Kritik, sagt er, ist nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrem reinen Erkenntniß, als Wissenschaft, entgegengesetzt (denn diese muß jederzeit dogmatisch, d. i. aus sicheren Prinzipien a priori strenge beweisend sein), sondern dem Dogmatism, d. i. der Anmaßung, mit einer reinen Erkenntniß aus Begriffen (der philosophischen), nach Prinzipien, so, wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, womit sie dazu gelanget ist, allein fortzukommen. Dogmatism ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens.“

Die der Kritik der reinen Vernunft gestellte Aufgabe, die Möglichkeit, die Prinzipien und den Umfang aller von der Erfahrung unabhängigen Erkenntnisse zu bestimmen, hatten wohl auch schon frühere Philosophen gesehen, wenn auch bisher keiner dieselbe für eine so ausgedehnte gehalten

hatte, daß ihrer Bearbeitung für sich allein die Bedeutung einer besonderen Wissenschaft beigemessen werden könne. Auch der Gedanke, daß man diese Aufgabe gelöst haben müsse, um mit Erfolg an den Aufbau der Metaphysik gehen zu können, hatte früheren Philosophen mindestens nicht fern gelegen. Die nähere Bestimmung aber, welche Kant alsbald der Idee einer Kritik der reinen Vernunft gab, indem er zeigte, inwiefern die Möglichkeit solcher Erkenntnisse, wie die Metaphysik sie suche, ein Problem darbiete, rechtfertigt es durchaus, wenn er sein Unternehmen als ein völlig neues, von dem Niemand bisher auch nur den Gedanken gefaßt habe, bezeichnete. Nicht darin nämlich beruht nach ihm die Schwierigkeit, die Möglichkeit solcher Erkenntnisse, wie sie von der Metapysik gesucht werden, einzusehen, daß dieselben überhaupt a priori d. h. von der Erfahrung unabhängig sein, sondern darin, daß sie dabei eine Eigenschaft haben sollen, welche nur den Erkenntnissen a posteriori d. i. den aus der Erfahrung geschöpften (empirischen) scheint zukommen zu können, die Eigenschaft, dem Begriffe ihres Gegenstandes eine neue, ursprünglich nicht in ihm enthaltene Bestimmtheit hinzuzufügen, also über die mit dem bloßen Begriffe ihres Gegenstandes zusammenfallende Erkenntniß hinauszuführen.

Um eine ganz klare und bestimmte Einsicht in diese Schwierigkeit zu gewinnen, muß man mit der Unterscheidung der Urtheile a priori und a posteriori eine zweite verbinden, die der analytischen und der synthetischen Urtheile. „In allen Urtheilen, sagt Kant, worinnen das Verhältniß eines Subjekts zum Prädikat gedacht wird (wenn ich nur die bejahenden erwäge, denn auf die verneinenden ist nachher die Anwendung leicht), ist dieses Verhältniß auf zweierlei Art möglich. Entweder das Prädikat B gehört zum Subjekt A als etwas, was in diesem Begriffe A (verdeckter Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz außer dem Begriffe A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urtheil analytisch, in dem andern synthetisch. Analytische Urtheile (die bejahenden) sind also diejenigen, in welchen die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt durch Identität, diejenigen aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthetische Urtheile heißen. Die ersteren könnte man auch Erläuterungs-, die anderen Erweiterungsurtheile heißen, weil jene durch das Prädikat nichts zum Begriff des Subjekts hinzuthun, sondern diesen nur durch Zergliederung in seine Theilbegriffe zerfällen, die in selbigem schon (obgleich verworren) gedacht waren: dahingegen die letzteren zum Begriffe des Subjekts ein Prädikat hinzuthun, welches in jenem gar nicht gedacht war, und durch keine Zergliederung desselben hätte können herausgezogen werden. Z. B. wenn ich sage: alle Körper sind ausgedehnt, so ist dies ein analytisch Urtheil. Denn ich darf nicht über den Begriff, den ich mit dem Körper verbinde, hinausgehen, um die Ausdehnung, als

mit demselben verknüpft, zu finden, sondern jenen Begriff nur zergliedern, d. i. des Mannigfaltigen, welches ich jederzeit in ihm denke, mir nur bewußt werden, um dieses Prädikat darin anzutreffen: es ist also ein analytisches Urtheil. Dagegen, wenn ich sage: alle Körper sind schwer, so ist das Prädikat etwas ganz Anderes als das, was ich in dem bloßen Begriff eines Körpers überhaupt denke. Die Hinzufügung eines solchen Prädikats giebt also ein synthetisch Urtheil." Verbindet man diese beiden Eintheilungen der Urtheile, so erhält man zunächst eine Viertheilung. Von dieser fällt jedoch sofort ein Glied, die analytischen Urtheile a posteriori, fort „denn es wäre, wie Kant sagt, ungereimt, ein analytisches Urtheil auf Erfahrung zu gründen, weil ich aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen darf, um das Urtheil abzufassen, und also kein Zeugniß der Erfahrung dazu nöthig habe." Es bleibt also die Dreitheilung der Urtheile in analytische (welche insgesammt a priori sind), synthetische a posteriori und synthetische a priori.

Vergleicht man mit dieser Eintheilung die Erkenntnisse, auf welche die Metaphysik ausgeht, so bestehen dieselben sämmtlich in synthetischen Urtheilen a priori. Es ist eben der Begriff der Metaphysik, daß sie eine sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebende Wissenschaft ist (siehe oben), und daß sie dabei Erweiterung der Erkenntniß zur Absicht hat. Es ist ihr, wie Kant sagt, gar nicht darum zu thun, Begriffe, die wir uns a priori von Dingen machen, bloß zu zergliedern und dadurch analytisch zu erläutern, sondern wir wollen unsere Erkenntniß a priori erweitern und durch synthetische Urtheile a priori wohl gar so weit hinausgehen, daß uns die Erfahrung selbst nicht so weit folgen kann, z. B. in dem Satze: die Welt muß einen ersten Anfang haben, u. a. m., und so besteht Metaphysik wenigstens ihrem Zwecke nach aus lauter synthetischen Sätzen a priori. Unter den zur Metaphysik gehörigen Urtheilen sind allerdings sehr viele analytisch, aber diese sind nicht eigentlich metaphysische Urtheile, sondern machen nur die Mittel zu solchen aus. Da z. B. der Begriff der Substanz zur Metaphysik gehört, so thun dies auch die Urtheile, die aus der bloßen Zergliederung desselben entspringen, wie der Satz: Substanz ist dasjenige, was nur als Subjekt existirt; metaphysisch sind aber von den den Begriff der Substanz zum Subjekte habenden Urtheilen nur die synthetischen, wie der Satz: Alles, was in den Dingen Substanz ist, ist beharrlich.

Die Annahme nun, daß es synthetische Urtheile a priori geben könne, daß nicht, wie alle analytischen Urtheile a priori, so alle synthetischen a posteriori seien, ist mit einer Schwierigkeit behaftet. Kant legt dieselbe mit folgenden Worten dar: „Wenn ich über den Begriff A hinausgehen soll, um einen anderen B als damit verbunden zu erkennen, was ist das,

worauf ich mich stütze und wodurch die Synthesis möglich wird? da ich hier den Vortheil nicht habe, mich im Felde der Erfahrung danach umzusehen. Man nehme den Satz: Alles, was geschieht, hat seine Ursache. In dem Begriff von etwas, das geschieht, denke ich zwar ein Dasein, vor welchem eine Zeit vorhergeht u. s. w., und daraus lassen sich analytische Urtheile ziehen. Aber der Begriff der Ursache liegt ganz außer jenem Begriffe und zeigt etwas von dem, was geschieht, Verschiedenes an, ist also in dieser letzteren Vorstellung gar nicht mit enthalten. Wie komme ich denn dazu, von dem, was überhaupt geschiehet, etwas davon ganz Verschiedenes zu sagen und den Begriff der Ursache, ob zwar in jenem nicht enthalten, dennoch, als dazu und sogar nothwendig gehörig, zu erkennen? Was ist hier das Unbekannte = x, worauf sich der Verstand stützt, wenn er außer dem Begriff von A ein demselben fremdes Prädikat B aufzufinden glaubt, welches er gleichwohl damit verknüpft zu sein erachtet?" Diese Schwierigkeit ist es, welche es nöthig macht, der Metaphysik, die es auf lauter synthetische Urtheile a priori abgesehen hat, eine Kritik der reinen Vernunft vorhergehen zu lassen, so daß die eigentliche Aufgabe der letzteren in der Frage: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? enthalten ist. „Daß die Metaphysik bisher in einem so schwankenden Zustande der Ungewißheit und Widersprüche geblieben ist, ist lediglich der Ursache zuzuschreiben, daß man sich diese Aufgabe und vielleicht sogar den Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile nicht früher in Gedanken kommen ließ. Auf der Auflösung dieser Aufgabe oder einem genugthuenden Beweise, daß die Möglichkeit, die sie erklärt zu wissen verlangt, in der That gar nicht stattfinde, beruht nun das Stehen und Fallen der Metaphysik." „Man kann also und muß alle bisher gemachten Versuche, eine Metaphysik dogmatisch zu Stande zu bringen, als ungeschehen ansehen." „Alle Metaphysiker sind demnach von ihren Geschäften feierlich und gesetzmäßig so lange suspendirt, bis sie die Frage: wie sind synthetische Erkenntnisse a priori möglich? genugthuend werden beantwortet haben."

Der Umstand, daß die Metaphysik es auf synthetische Erkenntnisse a priori abgesehen hat, und deren Möglichkeit ein Problem bildet, reicht nach Kant indessen noch nicht aus, die Nothwendigkeit zu begründen, daß man, bevor man an den Aufbau der Metaphysik gehe, jenes Problem löse, also die reine Vernunft der Kritik unterziehe. Denn es giebt, wie er nachweisen zu können glaubt, noch eine andere Wissenschaft, deren Erkenntnisse synthetische Urtheile a priori sind, und die es zu einem ausgedehnten unanfechtbaren Besitze gebracht hat und in sicherem Fortschreiten begriffen ist, ohne doch sich jemals um die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori gekümmert zu haben: die Mathematik. Und auch eine Reihe metaphysischer Sätze giebt es, die, wenn sie gleich von der Erfahrung

unabhängig sind, doch durch die allgemeine Einstimmung aus der Erfahrung anerkannt werden und also für unbestrittene synthetische Erkenntnisse a priori gelten dürfen, obwohl das Problem der Möglichkeit solcher Erkenntnisse noch nicht gelöst ist. Es sind dies Sätze, deren sich die Naturwissenschaft, welche nicht eine problematische, sondern eine wirklich gegebene Wissenschaft ist, als Prinzipien bedient, und deren Inbegriff als reine Naturwissenschaft bezeichnet werden kann, z. B. der Satz von der Verknüpfung der Wirkung mit ihren Ursachen (Alles, was geschieht, hat seine Ursache) oder der Satz, daß in allen Veränderungen der körperlichen Natur die Quantität der Materie dieselbe bleibt, oder daß in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich bleiben müssen. Daß die Urtheile der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft Urtheile a priori sind, ist daraus zu ersehen, daß wir ihnen Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit zugestehen müssen. Denn Erfahrung kann uns nur lehren, daß etwas thatsächlich, niemals, daß es schlechthin nothwendig gilt, und Erfahrung giebt ihren Urtheilen niemals wahre oder strenge, sondern nur angenommene oder komparative Allgemeinheit, so daß es eigentlich heißen muß: soviel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme. Wird also ein Urtheil zugleich mit seiner Nothwendigkeit oder in strenger Allgemeinheit, d. i. so, daß gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird, gedacht, so ist es a priori. Nothwendigkeit und Allgemeinheit sind sichere Kennzeichen einer Erkenntniß a priori und gehören auch unzertrennlich zu einander. Auch der synthetische Charakter der Urtheile der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft ist leicht zu erkennen. Ausgenommen sind nur einige wenige mathematische Grundsätze, die aber auch nur zur Kette der Methode und nicht als Prinzipien dienen, z. B. das Ganze ist sich selber gleich, oder das Ganze ist größer als sein Theil. Betrachtet man z. B. den arithmetischen Satz $7 + 5 = 12$, so findet man, daß der Begriff der Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte als die Vereinigung beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches diese einzige Zahl sei, die beide zusammenfaßt. Man muß, um diese Zahl zu finden, über die Begriffe von Sieben und von Fünf hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hülfe nimmt und in einem Bilde zu sieben Dingen, etwa Punkten, nach und nach fünf hinzutreten läßt und so die Zahl Zwölf entspringen sieht. Namentlich wenn man etwas größere Zahlen nimmt, leuchtet es klar ein, daß, wir möchten unsere Begriffe drehen und wenden, wie wir wollen, wir, ohne die Anschauung zu Hülfe zu nehmen, vermittelst der bloßen Zergliederung unserer Begriffe die Summe niemals finden könnten. Was die geometrischen Urtheile anbetrifft, so nehme man etwa den Grundsatz, daß die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste sei. Daß derselbe

synthetisch ist, erhellt daraus, daß der Begriff vom Geraden nichts von Größe enthält, sondern nur eine Qualität, der Begriff des Kürzesten also durch keine Zergliederung aus dem der geraden Linie gezogen werden, sondern nur mit Hülfe der Anschauung mit ihm zu einem Urtheile verbunden werden kann. Von den Urtheilen der reinen Naturwissenschaft endlich fasse man etwa den Satz, daß in allen Veränderungen der körperlichen Welt die Quantität der Materie unverändert bleibe, ins Auge. In dem Begriffe der Materie denke ich mir nicht die Beharrlichkeit, sondern bloß ihre Gegenwart im Raume durch die Erfüllung desselben; also gehe ich wirklich über den Begriff von der Materie hinaus, um etwas a priori zu ihm hinzuzudenken, was ich in ihm nicht dachte; der Satz ist also nicht analytisch, sondern synthetisch.

Warum soll nun die Metaphysik einer Wissenschaft bedürfen, welche die Möglichkeit, die Prinzipien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori bestimmt und deren eigentliche Aufgabe in der Erklärung der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori besteht, wenn die Mathematik, der es doch auch ganz und gar um synthetische Urtheile a priori zu thun ist, dieses Bedürfniß nicht hat, und wenn selbst eine Reihe metaphysischer Sätze (diejenigen, welche zusammen die reine Naturwissenschaft ausmachen) mit völliger Evidenz eingesehen werden und sich in allen Erfahrungen bewähren, obwohl Niemand das Problem der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori bisher auch nur bemerkt hat? Kant begnügt sich nicht damit, zur Beantwortung dieser Frage auf das bisherige Mißlingen aller Versuche, eine allgemeine Anerkennung erzwingende Metaphysik zu Stande zu bringen, hinzuweisen, er giebt auch einen Unterschied zwischen den Erkenntnissen, welche die Metaphysik, sofern sie mehr als reine Naturwissenschaft sein will, sucht, einerseits und denen der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft andererseits an, der den Grund dafür enthalte, daß die Metaphysik, ungleich der Mathematik und der Naturwissenschaft, mit dem Beginne ihres Unternehmens auf die Vollendung der Vernunftkritik warten müsse, und der es erkläre, warum die Bestrebungen der Metaphysik bisher so erfolglos gewesen seien. Der Unterschied zwischen den mathematischen Erkenntnissen und den metaphysischen (einschließlich der Sätze der reinen Naturwissenschaft) besteht nach ihm darin, daß diese, darin den analytischen gleich, Erkenntnisse aus Begriffen sind, jene dagegen aus der Konstruktion der Begriffe, d. h. aus der Darstellung der den Begriffen korrespondirenden Anschauungen, und zwar aus der Darstellung derselben durch reine, nichts aus der Erfahrung nehmende Vernunft. Der Mathematiker glaubt z. B., wenn er ausfindig machen will, wie sich wohl die Summe der Winkel eines Triangels zum Rechten verhalten möge, nicht, durch die bloße Betrachtung des Begriffes des Triangels als einer von drei geraden Linien eingeschlossenen Figur zum

Ziele gelangen zu können, sondern er beginnt damit, eine jenem Begriffe des Triangels entsprechende Figur zu konstruiren und gewisse Hülfslinien zu ziehen, und so gelangt er durch eine Kette von Schlüssen, immer von der Anschauung geleitet, zur völlig einleuchtenden und zugleich allgemeinen Auflösung der Frage. Die Mathematik beschäftigt sich also mit Gegenständen und Erkenntnissen nur so weit, als sich solche in der Anschauung darstellen lassen. Von den metaphysischen Erkenntnissen haben diejenigen, welche die reine Naturwissenschaft ausmachen, obwohl von ihren Begriffen, z. B. denen der Ursache und der Substanz, keine korrespondirende Anschauung gegeben werden kann, doch mit den mathematischen den Vortheil gemeinsam, daß sie sich auf Gegenstände der Anschauung (nämlich nicht einer reinen, sondern der empirischen Anschauung) beziehen. Soweit dagegen die Metaphysik mehr als reine Naturwissenschaft sein will, sofern ihre Zurüstungen auf Erkenntnisse über Gott, Freiheit, Unsterblichkeit gerichtet sind (siehe oben S. 6), verläßt sie das Feld aller möglichen Erfahrungen und sucht Erkenntnisse, welche über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfaden noch Berichtigung geben kann, wie wenn die leichte Taube, indem sie in freiem Fluge die Luft theilt, deren Widerstand sie fühlt, die Vorstellung faßte, daß es ihr im luftleeren Raume noch viel besser gelingen werde. Diese Eigenthümlichkeit der Metaphysik ist es, welche es billig und vernünftig erscheinen läßt, daß man zuerst die Frage aufwerfe, wie denn der Verstand zu allen diesen Erkenntnissen a priori kommen könne, und welchen Umfang, Gültigkeit und Werth sie haben mögen.

Wird das Unternehmen der Vernunftkritik dem Dogmatismus gegenüber mit der Darlegung des Problems, welches die Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori bildet, und dem Hinweise auf die Eigenthümlichkeit der Metaphysik, daß die von derselben gesuchten synthetischen Erkenntnisse a priori über die Sinnenwelt hinausgehen, begründet, so findet es nach Kant dem Skepticismus gegenüber seine Rechtfertigung in dem Nachweise, daß es synthetische Urtheile a priori als gesicherten Besitz in zwei Wissenschaften giebt, in der Mathematik und in der Naturwissenschaft. „Gäbe es nicht wirklich, sagt Kant in den Prolegomenen, dergleichen reine synthetische Erkenntnisse a priori, so müßte man sie ganz und gar für unmöglich halten, welches dem David Hume wirklich begegnete, ob er sich zwar die Frage bei weitem nicht in solcher Allgemeinheit vorstellte, als es hier geschieht und geschehen muß, wenn die Beantwortung für die ganze Metaphysik entscheidend werden soll. Denn wie ist es möglich, sagte der scharfsinnige Mann, daß, wenn mir ein Begriff gegeben ist, ich über denselben hinausgehen und einen anderen damit verknüpfen kann, der in jenem gar nicht enthalten ist, und zwar so, als wenn dieser n o t h w e n d i g zu jenem gehöre? Nur Erfahrung kann uns solche Verknüpfungen an die

Hand geben (so schloß er aus jener Schwierigkeit, die er für Unmöglichkeit hielt), und alle jene vermeintliche Nothwendigkeit oder, welches einerlei ist, dafür gehaltene Erkenntniß a priori ist nichts als eine lange Gewohnheit, etwas wahr zu finden und daher die subjektive Nothwendigkeit für objektiv zu halten." „Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab. Ich war weit entfernt, ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben, die bloß daher rührten, weil er sich seine Aufgabe nicht im Ganzen vorstellte, sondern nur auf einen Theil derselben fiel, der, ohne das Ganze in Betracht zu ziehen, keine Auskunft geben kann." Insbesondere ist dem Skepticismus die Mathematik entgegen zu halten, da, wie das Beispiel Humes zeigt, der Zweifel nicht davor zurückschreckt, den Sätzen der reinen Naturwissenschaft, so lange ihrem Ansehen nicht das der Mathematik zu Hülfe kommt, die Bedeutung von wirklichen Erkenntnissen abzusprechen. Humes Fehler war, wie Kant wiederholt bemerkt, daß er die mathematischen Sätze für analytische ansah. „Denn wäre das von ihm nicht geschehen, so hätte er seine Frage wegen des Ursprungs unserer synthetischen Urtheile weit über seinen metaphysischen Begriff der Kausalität erweitert und sie auch auf die Möglichkeit der Mathematik a priori ausgedehnt; denn diese mußte er ebensowohl für synthetisch annehmen. Alsdann aber hätte er seine metaphysischen Sätze keineswegs auf bloße Erfahrung gründen können, weil er sonst die Axiome der reinen Mathematik ebenfalls der Erfahrung unterworfen haben würde, welches er zu thun viel zu einsehend war. Die gute Gesellschaft, worin Metaphysik alsdann zu stehen gekommen wäre, hätte sie wider die Gefahr einer schnöden Mißhandlung gesichert, denn die Streiche, welche der letzteren zugedacht waren, hätten die ersteren auch treffen müssen, welches aber seine Meinung nicht war, auch nicht sein konnte: und so wäre der scharfsinnige Mann in Betrachtungen gezogen worden, die denjenigen hätten ähnlich werden müssen, womit wir uns jetzt beschäftigen." „Er würde auf seine, alle reine Philosophie zerstörende Behauptung, daß der synthetische Satz der Verknüpfung der Wirkung mit ihren Ursachen a priori gänzlich unmöglich sei, und daß Alles, was wir Metaphysik nennen, auf einen bloßen Wahn hinauslaufe, niemals gefallen sein, wenn er unsere Aufgabe in ihrer Allgemeinheit vor Augen gehabt hätte, da er dann eingesehen haben würde, daß nach seinem Argumente es auch keine reine Mathematik geben könnte, weil diese gewiß synthetische Sätze a priori enthält, für welche Behauptung ihn alsdann sein guter Verstand wohl würde bewahrt haben." —

Die Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft wird von Kant näher

in die Beantwortung von vier Fragen gesetzt. Da nämlich zwei Wissenschaften wirklich gegeben sind, deren Erkenntnisse sämmtlich synthetische Urtheile a priori sind, die reine Mathematik und die reine Naturwissenschaft, so sind in der allgemeinen Frage, welche die Kritik der reinen Vernunft zu beantworten hat, der Frage, wie synthetische Urtheile a priori möglich seien, zunächst die beiden Fragen: Wie ist reine Mathematik möglich? und: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? enthalten. Eine dritte Frage betrifft die Möglichkeit solcher synthetischer Erkenntnisse a priori, welche, ungleich den mathematischen und den naturwissenschaftlichen, das Gebiet aller möglichen Erfahrung, die Sinnenwelt, verlassen, also, wenn man mit Kant den Inbegriff aller möglichen synthetischen Erkenntnisse a priori aus Begriffen Metaphysik nennt, die Metaphysik, soweit dieselbe mehr als reine Naturwissenschaft sein will, oder, wenn man die Bezeichnung Metaphysik in einem engeren Sinne nimmt, wie es auch Kant in diesem Zusammenhange thut, die Möglichkeit der Metaphysik schlechthin. Von der Metaphysik in diesem engeren Sinne steht es, da sie bisher nicht wirklich geworden ist, noch dahin, ob sie überhaupt möglich ist. „Aber in gewissem Sinne, sagt Kant, ist diese Art von Erkenntniß doch auch als gegeben anzusehen, und Metaphysik ist, wenngleich nicht als Wissenschaft, doch als Naturanlage wirklich. Denn die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam, ohne daß bloße Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt, durch eigenes Bedürfniß getrieben, bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Prinzipien beantwortet werden können, und so ist wirklich in allen Menschen, sobald Vernunft sich in ihnen bis zur Spekulation erweitert, irgend eine Metaphysik zu aller Zeit gewesen, und wird auch immer darin bleiben." Der auf die Metaphysik bezüglichen Frage der Vernunftkritik kann also die Fassung gegeben werden: Wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich? d. i. wie entspringen die Fragen, welche reine Vernunft sich aufwirft und die sie, so gut als sie kann, zu beantworten durch ihr eigenes Bedürfniß getrieben wird, aus der Natur der allgemeinen Menschenvernunft? Zu diesen Fragen fügt Kant noch eine vierte: Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? Der Sinn derselben ist, wie es scheint, dieser: Welchen Weg muß man einschlagen, um die Metaphysik, wenn darunter der Inbegriff aller derjenigen synthetischen Erkenntnisse a priori aus Begriffen verstanden wird, welche der Beantwortung der vorhergehenden Fragen zufolge möglich, d. i. der menschlichen Vernunft erreichbar sind, wirklich zu machen?

Die Eintheilung der Kritik der reinen Vernunft ist nicht von dieser Zerlegung der ihr zur Beantwortung vorgelegten Frage hergenommen, stimmt jedoch mit derselben überein. Kant scheidet zunächst (seiner Eintheilung der formalen Logik in die allgemeine Elementarlehre und die all-

gemeine Methodenlehre entsprechend) zwei Haupttheile: die transscendentale Elementarlehre und die transscendentale Methodenlehre. Wenn, sagt er, der Inbegriff aller Erkenntnisse der reinen und spekulativen Vernunft wie ein Gebäude angesehen wird, dazu wir wenigstens die Idee in uns haben, so überschlägt und bestimmt die Elementarlehre den Bauzeug, zu welchem Gebäude von welcher Höhe und Festigkeit er zulange, der Methodenlehre dagegen ist es nicht sowohl um die Materialien als um den Plan zu thun, sie ist die Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft. Demnach wird jene von den angegebenen vier Fragen die drei ersten, diese die letzte zu beantworten haben. Die Elementarlehre, die an Umfang wie an Bedeutung die Methodenlehre weit übertrifft, theilt Kant in die transscendentale Aesthetik und die transscendentale Logik ein. Die erstere untersucht die Sinnlichkeit, d. i. das Vermögen, Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affizirt werden, also Vorstellungen, dadurch uns Gegenstände gegeben werden, mit Einem Worte Anschauungen, zu bekommen, daraufhin, ob wir durch sie zu synthetischen Urtheilen a priori befähigt sind, die andere betrachtet unter demselben Gesichtspunkte den Verstand, das Vermögen, durch welches wir die Gegenstände denken und welchem Begriffe entspringen. Da die Urtheile der Mathematik ihre Synthesis mit Hülfe der Anschauung, diejenigen der reinen Naturwissenschaft und der Metaphysik ohne solche zu Stande bringen (siehe oben), so wird die transscendentale Aesthetik die Möglichkeit der Mathematik, die transscendentale Logik die der reinen Naturwissenschaft und die der Metaphysik als Naturanlage zu erklären haben. Die transscendentale Logik wiederum zerfällt in die transscendentale Analytik und die transscendentale Dialektik. Die Analytik weist nach, daß der Verstand, inwiefern er das Vermögen, Begriffe zu bilden und zu urtheilen, ist, zu gewissen synthetischen Erkenntnissen a priori über die durch die Sinnlichkeit gegebenen Gegenstände, also über die Dinge, welche uns Objekte der Erfahrung sein können, die physischen Dinge, befähigt ist; die Dialektik zeigt, daß dem Verstande, inwiefern er das Vermögen, zu schließen, oder, was dasselbe heißt, inwiefern er Vernunft ist, aus jener Fähigkeit zu synthetischen Erkenntnissen a priori über die der Erfahrung zugänglichen Dinge unausbleiblich der falsche Schein entsteht, als sei er auch zu Erkenntnissen über das der Erfahrung Unzugängliche, das Uebersinnliche, befähigt, und sie weist, indem sie diesen falschen Schein als solchen aufdeckt, den hyperphysischen Gebrauch des reinen Verstandes (der reinen Vernunft) als eine grundlose Anmaßung zurück. Demnach fällt von den beiden Fragen, wie reine Naturwissenschaft, und wie Metaphysik als Naturanlage möglich sei, die erste der Analytik, die andere der Dialektik zu. — Von dem den angeführten Titeln gemeinsamen Epitheton Transscendental giebt

Kant die Erklärung: „Ich nenne alle Erkenntniß transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, beschäftigt" (eine Erklärung, die übrigens für zahlreiche Stellen, an denen er sich dieses Ausdruckes bedient, nicht zutrifft). —

Aus der Zerlegung der allgemeinen Frage, welche die Kritik der reinen Vernunft beantworten soll, und der mit derselben übereinstimmenden Eintheilung des Werkes läßt sich bereits erkennen, daß Kant Erkenntnisse von der Art, wie die früheren Metaphysiker sie gesucht hatten, für unerreichbar hält. Er verwirft denjenigen Theil der bisherigen Metaphysik, der sich mit Begriffen, welche, nach seinem Ausdrucke, niemals in irgend einer nur immer möglichen Erfahrung gegeben werden, wie den Begriffen Gottes, der substantiellen Seele, des einheitlichen Weltganzen, beschäftigt, und von dem er sagt, er mache den wesentlichen Zweck der bisherigen Metaphysik aus, wozu alles Andere nur als Mittel diene, und in ihm bestehe der Kern und das Eigenthümliche dieser Wissenschaft. Er hält keine anderen synthetischen Erkenntnisse a priori für möglich als solche, die sich auf dasselbe Gebiet wie die Erkenntnisse a posteriori, auf die Sinnenwelt oder die Natur beziehen, und kann also die künftige Metaphysik von dem, was er reine Naturwissenschaft genannt hatte, nur dadurch unterscheiden, daß sie nicht eine bloße Sammlung von Sätzen sein soll, welche als unmittelbar gewiß angenommen werden und als Hülfsmittel der empirischen Forschung in Gebrauch sind, sondern Alles, was wir a priori von der Natur erkennen können, als ein a priori Erkennbares und Gewisses aus der Natur der menschlichen Vernunft, wie sie durch die Kritik dieses Vermögens ermittelt ist, in systematischer Einheit herleitet und damit beweist.

Diese Auffassung erhält eine nähere Bestimmung, in der sie zur Grundeigenthümlichkeit des Kriticismus gehört, und die daher schon hier, der eingehenden Darstellung vorgreifend, vorzubringen sein wird. Unsere Sinnlichkeit oder unser Anschauungsvermögen, lautet dieselbe, liefert uns keine Vorstellungen von Dingen an sich, sondern nur von Erscheinungen. Nicht nur die Objekte des äußeren Sinnes, die Körper, sind bloße Erscheinungen, sondern auch Alles, was wir mit dem inneren Sinne, dem Vermögen des Gemüthes, von sich selbst afficirt zu werden, wahrnehmen, unser Vorstellen, Denken, Fühlen, Begehren; nicht nur der Raum, sondern auch die Zeit ist eine Form nur der Erscheinungen, nicht der Dinge, wie sie an sich selbst sind; Raum und Zeit und Alles, was wir in ihnen antreffen, haben, mit Berkeley zu reden, kein anderes Dasein als dasjenige, welches in ihrem Percipirt-werden besteht. Ist es daher unserer Vernunft versagt, erkennend über die Sinnenwelt hinaus vorzudringen, so haben alle Erkenntnisse, zu denen sie befähigt ist, bloße Erscheinungen zum Gegen-

stande; von den Dingen, wie sie an sich, unabhängig von unseren Vorstellungen existiren, können wir nicht das Mindeste wissen. Darin stimmt der Kriticismus mit dem radikalen Skepticismus überein, daß Erkenntniß des Seienden, wie es ist, in keinem Punkte möglich sei; er unterscheidet sich von demselben, indem er die Möglichkeit von Erkenntnissen behauptet, welche die Welt der Erscheinungen betreffen, die mit der Sinnenwelt einerlei ist, und indem er näher der Vernunft die Fähigkeit zu Erkenntnissen a priori in Beziehung auf diese Welt zuschreibt.

Zwischen den Lehren, daß die Sinnenwelt eine phänomenale Welt sei, und daß in Beziehung auf sie synthetische Erkenntnisse a priori möglich seien, besteht nach der Ansicht Kants der engste Zusammenhang. Von Dingen an sich, Dingen, die von unserem Vorstellen unabhängig sind, die sich also nicht nach unserem Vorstellen richten können, sondern nach denen sich unser Vorstellen richten müßte, um mit ihnen übereinzustimmen und Erkennen zu sein, könnten wir, wie er meint, wenn überhaupt, nur dadurch Erkenntniß haben, daß sie uns in der Erfahrung gegeben wären, also nur Erkenntniß a posteriori. Eine Erkenntniß a priori, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben sind, etwas festsetzen soll, ist nur möglich in Beziehung auf Dinge, die sich nach unserer Vorstellungsart richten, und dies ist nur von solchen, die bloße Erscheinungen sind, denkbar. Kant vergleicht die Umänderung der Denkart in der Metaphysik, welche durch die Auffassung herbeigeführt werde, daß wir das, was wir a priori von der Natur erkennen, nämlich ihr Sein im Raume und in der Zeit nebst der Anwendbarkeit der mathematischen Wahrheiten auf sie und das Bestehen der Gesetze, die den Inhalt der die reine Naturwissenschaft ausmachenden Sätze bilden, z. B. des Gesetzes der Kausalität und desjenigen der Beharrlichkeit der Substanz, deshalb in ihr antreffen, weil wir es durch unsere Vorstellungsart (die Natur unseres Anschauens und Denkens) in sie hineingelegt haben, — er vergleicht diese Umänderung der Denkart in der Metaphysik mit derjenigen, die Kopernikus in der Astronomie hervorgebracht habe. „Bisher, sagt er in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, nahm man an, alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie etwas a proiri durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntniß erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniß richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit

der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ."

Wenn der Kriticismus nachgewiesen zu haben glaubt, daß nur die sinnliche Erscheinungswelt unserer Erkenntniß offen stehe, so verlangt er doch nicht von uns, auf eine Beantwortung der Fragen, welche das Uebersinnliche, insbesondere derjenigen, welche das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des Willens betreffen, ganz und gar zu verzichten. Es bleibt uns, wie es in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft heißt, noch übrig, nachdem der spekulativen Vernunft alles Fortkommen in dem Felde des Uebersinnlichen abgesprochen worden, zu versuchen, ob sich nicht in ihrer praktischen Erkenntniß Data finden, über die Grenzen aller möglichen Erfahrung hinaus zu gelangen. Können wir, mit anderen Worten, keine eigentliche Erkenntniß in Beziehung auf das Uebersinnliche gewinnen, so bleibt noch zu untersuchen, ob die Vernunft nicht insofern, als sie ein praktisches Vermögen ist, d. h. als sie uns Vorschriften für unser Thun und Lassen macht, etwas — zwar nicht uns zu erkennen giebt, aber zu glauben von uns fordert, woraus sich sichere Schlüsse zur Beantwortung jener Fragen ziehen lassen, um deretwegen die bisherige Metaphysik alle ihre Zurüstungen vornahm. Kant hat diese Untersuchung in der Kritik der praktischen Vernunft geführt. Glauben wir, zeigt er hier, daß wir einem gewissen Gesetze, welches seinen Ursprung nur in der reinen Vernunft haben kann, dem Sittengesetze, gehorchen sollen, so müssen wir folgerichtig auch an die Freiheit des Willens, das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele glauben. Weit davon entfernt, diesem Glauben sein Recht abzusprechen, räumt, wie er meint, die Kritik der reinen Vernunft durch die Belehrung, welche sie uns von unserer unvermeidlichen Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst giebt, die Hindernisse, die das Erkenntnißvermögen demselben in den Weg stellt, hinweg. „Ich mußte, sagt er, das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatism der Metaphysik, d. i. das Vorurtheil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist." „Durch die Vernunftskritik kann allein dem Materialism, Fatalism, Atheism, dem freigeisterischen Unglauben, der Schwärmerei und Aberglauben selbst die Wurzel abgeschnitten werden." —

Kant faßt die Kritik der reinen Vernunft mit der darauf gegründeten Metaphysik der Natur (bestimmter der Metaphysik der körperlichen Natur, da sich über die Erscheinungen, welche die denkende Natur ausmachen, nämlich diejenigen, die wir mit dem inneren Sinne wahrnehmen, die

psychischen, nichts oder doch nicht so viel, als zu einer besonderen Wissenschaft erforderlich sein würde, a priori soll ausmachen lassen) unter dem Namen der reinen theoretischen Philosophie oder der reinen Naturphilosophie zusammen. Dieser stellt er die reine (nicht-empirische) praktische oder Moralphilosophie gegenüber, ohne Auskunft darüber zu geben, wie die Annahme der Möglichkeit der letzteren sich mit dem allgemeinsten Ergebnisse der Kritik der reinen Vernunft vereinbaren lasse, nach welchem die menschliche Vernunft zu keinen anderen synthetischen reinen Erkenntnissen befähigt ist als zu solchen, welche entweder der Mathematik oder der Metaphysik der körperlichen Natur angehören. Die theoretische Philosophie hat es mit den Gesetzen der Natur, die praktische mit den Gesetzen der Freiheit zu thun; jene geht auf Alles, was da ist, diese auf das, was da sein soll. Auch die praktische Philosophie gründet sich auf Kritik der Vernunft, nämlich der praktischen, d. i. der Vernunft, inwiefern sie ein Vermögen ist, das Wollen und Handeln zu bestimmen. Den auf die Kritik der praktischen Vernunft sich gründenden Theil der reinen Moralphilosophie nennt Kant Metaphysik der Sitten. Die Aufgabe der Kritik der praktischen Vernunft besteht darin, zu untersuchen, nicht, ob und wie praktische Erkenntniß in synthetischen Urtheilen a priori, Metaphysik der Sitten, möglich sei, sondern ob es reine praktische Vernunft gebe und was sie fordere oder nach welchem Prinzipe sie den Willen bestimme; sie kritisirt nicht das theoretische Vermögen der Vernunft hinsichtlich seines Gebrauches zur Erforschung dessen, was wir thun und lassen sollen, sondern das praktische Vermögen derselben, ob sie als reine Vernunft ein solches besitze. Ihr allgemeinstes Ergebniß lautet: die reine Vernunft ist praktisch; sagt uns die empirische Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche, was wir thun und lassen müssen, um die Zwecke, die uns aus unserem natürlichen Begehrungsvermögen entspringen und die sämmtlich in dem Zwecke der eigenen Glückseligkeit enthalten sind, zu verwirklichen, so schreibt uns die reine Vernunft ein Gesetz vor, welches auf unser egoistisches natürliches Begehrungsvermögen gar keine Rücksicht nimmt, und welchem zu gehorchen der Wille durch nichts Anderes bestimmt werden kann als durch die Achtung, die es uns einflößt, den kategorischen Imperativ, so zu handeln, daß der praktische Grundsatz, dem die Handlung entspricht, jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Der Glaube an die Verbindlichkeit dieses Gesetzes ist jener Glaube, von welchem, wie erwähnt wurde, Kant meinte zeigen zu können, daß man, wenn man ihn habe, folgerichtig auch an die Freiheit des Willens, das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele glauben müsse.

Die Kritik der reinen Vernunft steht zur Metaphysik der Natur in dem Verhältnisse, daß sie eine Propädeutik (Vorübung) derselben bildet,

und in demselben Verhältnisse steht die Kritik der praktischen Vernunft zur Metaphysik der Sitten; doch kann, wie Kant hinzufügt, der Name Metaphysik „auch der ganzen reinen Philosophie mit Inbegriff der Kritik gegeben werden, um sowohl die Untersuchung alles dessen, was a proiri erkannt werden kann, als auch die Darstellung desjenigen, was ein System reiner philosophischer Erkenntnisse dieser Art ausmacht, von allem Empirischen aber, imgleichen dem mathematischen Vernunftgebrauche unterschieden ist, zusammen zu fassen.“

Weiter findet nun Kant, daß diese Eintheilung der reinen Philosophie (genauer der reinen materialen, ein Ausdruck, der in Kurzem seine Erklärung finden wird) zwar, was die Metaphysik im engeren Sinne des Wortes betrifft, vollständig ist, jedoch bezüglich der Vernunftkritik einer Ergänzung bedarf. Innerhalb der Vernunft nämlich oder des oberen Erkenntnißvermögens (das untere Erkenntnißvermögen ist das der Anschauung oder die Sinnlichkeit) sind drei Vermögen zu unterscheiden: der Verstand im engeren Sinne des Wortes, der, wenn hiermit auch nicht sein Wesen angegeben wird, zunächst als das Vermögen der Begriffe definirt werden kann, die Vernunft im engeren Sinne des Wortes, die zunächst als das Vermögen der Schlüsse definirt werden kann, und zwischen beiden als Mittelglied die Urtheilskraft. Nun hat die Kritik der reinen Vernunft in der transscendentalen Analytik gezeigt, daß der **Verstand** a priori etwas leisten kann, denn der Verstand ist das Vermögen, durch welches wir die die reine Naturwissenschaft ausmachenden synthetischen Erkenntnisse a priori besitzen, daß dagegen der Anspruch der Vernunft darauf, zu den theoretischen reinen Erkenntnissen des Verstandes eine andere eigenthümliche Art solcher, nämlich das Uebersinnliche betreffende, hinzufügen zu können, eine grundlose Anmaßung ist. Die Kritik der praktischen Vernunft ferner hat gezeigt, daß in praktischer Hinsicht die **Vernunft** im engeren Sinne des Wortes, nicht aber auch der Verstand etwas leistet, nämlich dem Willen ein Gesetz giebt. Während so die Kritik der reinen Vernunft dem Verstande, die der praktischen Vernunft der Vernunft ein Prinzip a priori zugesprochen hat, ist die **Urtheilskraft** in beiden Werken leer ausgegangen. Man hat aber doch Ursache, nach der Analogie zu vermuthen, daß auch die Urtheilskraft ein Prinzip a priori enthalte. Diese Vermuthung wird verstärkt, wenn man erwägt, daß alle Seelenvermögen auf drei zurückgeführt werden können, die sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen: das Erkenntnißvermögen, das Begehrungsvermögen und zwischen beiden als Mittelglied das Gefühl der Lust und Unlust, und daß von den drei oberen Erkenntnißvermögen der Verstand a priori gesetzgebend ist für das Erkenntnißvermögen (sofern nämlich die Gesetze der Natur, welche der Verstand a priori erkennt, auch als Gesetze

des Verstandes selbst in seiner Vorstellung und Erforschung der Natur gefaßt werden können), und die Vernunft für das Begehrungsvermögen oder den Willen. Denn hiernach ist zu erwarten, daß die Urtheilskraft, welche ein Mittelglied zwischen dem Verstande und der Vernunft bildet, in einer verwandten Beziehung zum Gefühle der Lust und Unlust, dem Mittelgliede zwischen dem Erkenntnißvermögen und dem Begehrungsvermögen, stehe, indem sie, wenn auch nicht a priori gesetzgebend für dasselbe sei, doch ein Prinzip a priori enthalte, durch welches sie bewirke, daß uns Dinge gewisser Art Gegenstände der Lust und des Wohlgefallens sind, durch welches sie also für die Thätigkeit jenes Vermögens bestimmend sei. Es muß daher zu der Kritik der reinen Vernunft (welche eigentlich Kritik der theoretischen oder der spekulativen Vernunft heißen müßte) und derjenigen der praktischen Vernunft noch eine Kritik kommen, welche die Vernunft (das Erkenntnißvermögen) hinsichtlich des Einflusses, den sie als Urtheilskraft auf das Gefühlsvermögen hat, untersucht. Ueber den Grund, warum sich an die Kritik der Urtheilskraft nicht in analoger Weise wie an die der theoretischen und die der praktischen Vernunft eine metaphysische Wissenschaft anschließe, geben die Ausführungen Kants keine verständliche Auskunft.

Auch die drei Theile der Vernunftkritik und die beiden Theile der Metaphysik machen nach Kant noch nicht das ganze System der reinen Philosophie aus. Das Ganze, dessen Theile sie sind, ist nicht die reine Philosophie überhaupt, sondern die reine materiale, und dieser steht gegenüber die formale, welche Logik heißt. Die materiale Philosophie oder die Metaphysik einschließlich ihrer Propädeutik, der Vernunftkritik, hat es mit bestimmten Gegenständen und den Gesetzen, denen sie unterworfen sind, zu thun. Die Logik beschäftigt sich bloß mit der Form des Verstandes und der Vernunft selbst und den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt, ohne Unterschied der Objekte; sie abstrahirt von allem Inhalte der Verstandeserkenntniß und der Verschiedenheit ihrer Gegenstände, von aller Beziehung des Denkens auf das Objekt, und betrachtet, auch ohne um den Ursprung der Erkenntniß sich zu kümmern, nur die logische Form im Verhältnisse der Erkenntnisse auf einander, d. i. die Form des Denkens überhaupt (wodurch sie sich von dem Theile der Kritik der reinen Vernunft, der transscendentale Logik heißt, unterscheidet, indem dieser es nicht mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft überhaupt, sondern nur mit denjenigen, welche den reinen Gebrauch dieser Vermögen betreffen, zu thun hat, und dabei nicht von allem Inhalte der Erkenntniß abstrahirt, sondern gerade auf einen gewissen Inhalt, nämlich den aus dem Verstande und der Vernunft selbst stammenden, ihr Augenmerk richtet, also eine Wissenschaft von dem Ursprunge, dem Umfange und der objektiven Gültigkeit der

reinen Verstandes- und Vernunfterkenntnisse ist). Die Logik gehört gleich der Vernunftkritik und der Metaphysik zur reinen Philosophie. Sie hat, sagt Kant, keine empirischen Prinzipien, sie ist eine demonstrative Doktrin, und Alles muß in ihr völlig a priori gewiß sein. Ueber ihr Verhältniß zu dem Unterschiede der synthetischen und der analytischen Erkenntnisse, ob sie, gleich der materialen Philosophie, aus lauter synthetischen Sätzen bestehen müsse, oder ob sie ganz oder theilweise durch bloße Zergliederung von Begriffen zu Stande komme, hat er sich in seinen Schriften nicht geäußert.

2. Zur Beurtheilung des Kriticismus.

Man darf der im Vorstehenden dargelegten Begründung und Entwickelung der Idee der Vernunftkritik gegenüber zunächst den Zweifel erheben, ob die Ansicht von der Metaphysik, von welcher sie ausgeht, zutreffe. Es ist wahr, daß die bisherige Metaphysik auf Erkenntnisse ausging, welche nicht aus der für die Vernunft zufälligen Erfahrung geschöpft werden können, und daß sie, im Unterschiede von der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft, sich auch nicht darauf beschränkte, eine Wissenschaft von denjenigen Formen und Gesetzen der Gegenstände der Erfahrung zu sein, die a priori erkannt werden können. Und auch darin wird man Kant beistimmen müssen, daß dieses Streben nach hyperphysischen Erkenntnissen nicht eine zufällige Verirrung der Vernunft war, sondern aus einem Bedürfnisse derselben entsprang, welches in ihrem Wesen gegründet ist, von welchem man daher sicher sein kann, daß es sich auch in Zukunft geltend machen werde, und mit welchem sich die Wissenschaft also auf irgend eine Weise abfinden muß. Dagegen läßt sich bestreiten, daß die Metaphysik, indem sie sich über die für die menschliche Vernunft zufällige Beschaffenheit dessen, was uns in der Erfahrung gegeben ist, wie auch über die nothwendigen abstrakten Formen und Gesetze desselben erhebt, um die an den Begriff des Seienden sich knüpfenden Fragen zu beantworten, sich von Allem abwende, was uns überhaupt gegeben ist, und sich lediglich an Begriffe halte, welche die Vernunft erzeuge, nachdem sie von allem Gegebenen abstrahirt habe, und welche sich daher nur auf eine schlechthin jenseitige, in keinem Punkte mit der gegebenen zusammenfallende Welt beziehen könnten. Jedenfalls waren Cartesius, Spinoza und Leibniz nicht dieser Meinung. Nach ihnen abstrahirt die Metaphysik keineswegs von allem Gegebenen, sondern nur von dem, was am Gegebenen für sie zufällig ist; und das, was diese Abstraktion übrig läßt, sind nach ihnen nicht bloß Formen und Gesetze, sondern ein konkretes An-sich-seiendes, nämlich das Ich des Selbstbewußtseins. In dem Ich-Bewußtsein erblickten sie die Quelle der

angeborenen Ideen, und zu diesen gehörten die metaphysischen Begriffe, von denen sie daher niemals zugegeben haben würden, daß sie nicht aus der Anschauung geschöpft seien, und daß die Vernunft, indem sie sich mit ihnen beschäftige, die gegebene Welt verlasse.

Angenommen aber auch, gegen Kants Beschreibung der Metaphysik lasse sich nichts einwenden, diese Wissenschaft sage sich in der That von aller Anschauung los, so folgt daraus noch nicht, daß ihr eine Wissenschaft vorhergehen müsse, welche die Möglichkeit, die Prinzipien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori bestimme. Wenn, wie Kant selbst lehrt, die Vernunft unaufhaltsam, ohne daß bloße Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt, durch eigenes Bedürfniß getrieben, bis zu den Fragen, welche die Metaphysik beantworten will, fortgeht, — wenn diese Fragen weder aus einem anderen als dem auf Wissen gerichteten Triebe noch aus unbegründeten Voraussetzungen oder vorgefaßten Meinungen, sondern aus der Natur der allgemeinen Menschenvernunft entspringen, so scheint die Metaphysik nicht weniger als die übrigen Wissenschaften das Recht zu haben, ohne Weiteres ihre Aufgabe in Angriff zu nehmen und die Bearbeitung derselben nach den allgemeinen Regeln des wissenschaftlichen Verfahrens fortzusetzen, bis sie zu einem Punkte gelangt, über den sie nur mit Hülfe von Erkenntnissen hinauskommen könnte, die zu liefern einer anderen Wissenschaft obliegt, die aber von derselben noch nicht geliefert sind. Ebenso wenig wie der Aufgabe der Metaphysik kann den bisherigen Schicksalen derselben ein Beweis entnommen werden, daß sie mit einer Prüfung des Vermögens der Vernunft zu Erkenntnissen der gesuchten Art beginnen müsse. Wäre in der That, was sich gleichfalls wohl bestreiten ließe, ihr Verfahren bisher ein bloßes Herumtappen gewesen, wären in der That ihre bisherigen Anstrengungen ganz erfolglos gewesen, hätte bisher Jeder, der ihren Plan wieder aufnahm, ganz von vorn anfangen müssen, so würde dies doch noch nicht ausreichen zur Begründung der Forderung, daß alle Metaphysiker so lange von erneuten Versuchen abstehen sollen, bis eine Kritik des Vermögens der Vernunft zu metaphysischen Erkenntnissen zu Stande gebracht sei. Ist es doch, wie Kant selbst ausführt, auch der Mathematik und der Naturwissenschaft erst nach langem Umhertappen gelungen, den Heeresweg der Wissenschaft zu treffen. Auch der Erfolg hat Kant nicht Recht gegeben. Denn niemals hat die Philosophie mehr der Haltung der ruhig und sicher fortschreitenden Wissenschaft entbehrt als in der mit dem Kriticismus beginnenden Periode ihrer Geschichte; niemals hat sie mehr einem Kampfplatze geglichen, auf dem kein Fechter auf seinen Sieg einen dauerhaften Besitz hat gründen können.

Die Ansicht, daß allen Bemühungen um die Befriedigung des Bedürfnisses nach metaphysischer Erkenntniß eine Prüfung der Fähigkeit der

Vernunft dazu vorhergehen müsse, wenngleich dieses Bedürfniß seinen Grund im Wesen der Vernunft habe, schließt den Zweifel ein, ob nicht die Vernunft im metaphysischen Gebiete durch Befolgung ihrer eigenen Gesetze in Irrthum verfallen müsse. Dieser Zweifel macht sich schon im Titel des Kantischen Werkes bemerkbar; denn die Bezeichnung desselben als einer Kritik — nicht gewisser Erzeugnisse der Vernunft, an denen noch andere Vermögen, insbesondere die Einbildungskraft und das Gedächtniß betheiligt sind, sondern der reinen Vernunft selbst, des Organes der metaphysischen Forschung, wie Kant erläutert, oder des reinen Vernunftvermögens setzt voraus, daß nicht bloß die Erzeugnisse dieses Vermögens, sondern auch es selbst fehlerhaft sein könne, wie ein zur Beobachtung gewisser Erscheinungen bestimmtes Instrument, welches in Beziehung auf einen Theil dieser Erscheinungen falsche Angaben macht. In der That war dies die Ansicht Kants. Die Vernunft täuscht uns nach ihm in analoger Weise, wie es die Sinne thun. Die reine Vernunft, erklärt er, sei zufolge gewisser Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs der Sitz eines transscendentalen Scheins, der sich vom logischen Scheine, d. i. dem lediglich aus einem Mangel der Achtsamkeit auf die logische Regel entspringenden, dem Scheine der Trugschlüsse, dadurch unterscheide, daß er nicht verschwinde, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die transscendentale Kritik deutlich eingesehen habe, — der Sitz einer natürlichen Illusion, die gar nicht zu vermeiden sei, so wenig wie wir es vermeiden können, daß uns das Meer in der Mitte nicht höher erscheine, als an dem Ufer, oder so wenig selbst der Astronom verhindern könne, daß ihm der Mond im Aufgange nicht größer scheine, ob er gleich durch diesen Schein nicht betrogen werde. „Es giebt eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, nicht eine, in die sich etwa ein Stümper, durch Mangel an Kenntnissen, selbst verwickelt, oder die irgend ein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren, künstlich ersonnen hat, sondern die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt und selbst, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird, ihr vorzugaukeln und sie unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen." Wenn nun die Ansicht, daß eine Wissenschaft von der Möglichkeit, den Prinzipien und dem Umfange aller Erkenntnisse a priori als Propädeutik der Metaphysik unentbehrlich sei, in dem Mißtrauen gegen die Vernunft wurzelt, wenn diese Wissenschaft näher die Bedeutung einer Kritik der reinen Vernunft haben soll, so ist wohl das Bedenken gerechtfertigt, ob mit diesem Mißtrauen das Vertrauen vereinbar sei, welches man der Vernunft schenkt, indem man ihr das Amt des Kritikers überträgt. Welche Gewähr bieten denn überhaupt die Aussprüche der Vernunft, auch diejenigen, mit denen sie sich selbst beurtheilt, wenn ihre Zuverlässigkeit auch

in denjenigen Ergebnissen, zu welchen sie durch eine in keiner Weise gehemmte oder beeinträchtigte Thätigkeit gelangt ist, dem Zweifel ausgesetzt ist? Wenn man dem Skepticismus einräumt, die Vernunft täusche in dem den Regeln, die sie selbst sich giebt, völlig entsprechenden Gebrauche bisweilen, wie will man dann die Besorgniß beseitigen, sie täusche immer, sie täusche uns, wie der von Cartesius fingirte allmächtige Lügengeist, auch da, wo wir etwas ganz klar einzusehen glauben?

Der Forderung, die Metaphysik auf eine Kritik der Vernunft zu gründen, stellt sich ferner der Einwand entgegen, daß man das Vermögen der Vernunft, sich selbst zu kritisiren, nicht weniger als das, eine haltbare Metaphysik zu Stande zu bringen, Grund hat in Zweifel zu ziehen. Die Kritik der reinen Vernunft gehört nach Kant zur reinen Philosophie (siehe oben S. 18 f.), ihre Sätze müssen also sämmtlich Erkenntnisse a priori sein. Und offenbar kann es nicht anders sein, wenn sie die Grundsätze der Metaphysik liefern und die Gewißheit geben soll, daß dieselben a priori, und daß sie nicht willkürliche Behauptungen oder bloße Glaubenssätze, sondern wirkliche Erkenntnisse sind. Das wäre doch eine sonderbare Wissenschaft aus reiner Vernunft, welche sich für die Festigkeit ihrer Grundlage auf Erfahrung berufen müßte. Die Erkenntnisse der Kritik der reinen Vernunft sind ferner ohne Zweifel synthetisch, wenn man mit Kant dafür hält, daß man durch bloße Analyse von Begriffen in keiner Weise die Erkenntniß erweitern könne. Niemand wird ja glauben, lediglich durch Klärung gewisser Begriffe die Möglichkeit, die Prinzipien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori bestimmen zu können. Endlich hat die Kritik der reinen Vernunft auch das mit der Metaphysik gemein, was diese von der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft unterscheidet: sie beschäftigt sich weder mit Begriffen, die sich konstruiren, d. i. in der reinen Anschauung darstellen lassen, noch mit solchen, die, wenn ihnen auch keine korrespondirende Anschauung gegeben werden kann, sich doch auf Gegenstände der Anschauung und Erfahrung beziehen, indem sie denselben Gesetze vorschreiben, nach denen sie sich richten müssen, um überhaupt Gegenstände der Erfahrung sein zu können. So ist die Kritik der reinen Vernunft gleich der Metaphysik eine Wissenschaft, die das Feld aller möglichen Erfahrungen verläßt und Erkenntnisse sucht, welche über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung keinen Leitfaden noch Berichtigung geben kann. Wenn daher die Metaphysik dieser Eigenthümlichkeit wegen einer Kritik der Vernunft als Grundlage bedürfte, so müßte dies auch von der Kritik der Vernunft selbst wieder gelten, die Kritik der Vernunft müßte also ausgeführt sein, bevor sie unternommen werden dürfte.

Endlich ist noch darauf hinzuweisen, daß die Kritik der reinen Vernunft ihre eigene Unmöglichkeit zum Ergebnisse hat. Denn sie zeigt, daß

es synthetische Erkenntnisse a priori außer in der Mathematik nur in der Naturwissenschaft geben könne, bestimmter in der Körperlehre, indem die Seelenlehre „niemals etwas mehr als eine historische, und, als solche, so viel möglich systematische Naturlehre des inneren Sinnes, d. i. eine Naturbeschreibung der Seele, aber nicht Seelenwissenschaft, ja nicht einmal psychologische Experimentallehre werden“ könne. Wie dieses Ergebniß die Möglichkeit der Kritik der reinen Vernunft aufhebt, so, beiläufig bemerkt, auch die der Kritik der praktischen Vernunft und der die voraussetzenden Metaphysik der Sitten, sowie die der Kritik der Urtheilskraft. Und auch die Möglichkeit der Logik wird man von dem Standpunkte der Kritik der reinen Vernunft in Zweifel ziehen müssen. Denn daß die Logik nur analytische Sätze liefere, wie Kant allerdings anzunehmen scheint, daß sie also eine Wissenschaft sei, durch welche die Erkenntniß in keiner Weise erweitert werde, nicht einmal so viel wie durch den Satz, daß Eins plus Eins Zwei ist, erweitert werde, davon wird sich doch der unbefangen Prüfende schwer überzeugen lassen. Man kann hiernach Kant denselben Vorwurf machen, den er gegen Hume richtete, daß er nämlich die Aufgabe, die Möglichkeit der Erkenntniß zu erklären und ihre nothwendigen Grenzen zu bestimmen, nicht in ihrem ganzen Umfange erfaßt und darum die Grenzen des Erkenntnißvermögens zu eng gezogen habe, denn er würde wohl zu anderen Ergebnissen gelangt sein, wenn er den Fragen: wie ist reine Mathematik möglich? wie ist reine Naturwissenschaft möglich? die weiteren hinzugefügt hätte: wie ist Kritik der theoretischen Vernunft, wie Kritik der praktischen Vernunft, wie Kritik der Urtheilskraft, wie Logik möglich? oder die diese in sich zusammenfassende: wie ist Wissenschaft von der Vernunft möglich?

Selbstverständlich wollen die vorstehenden Bemerkungen nicht leugnen, daß es eine Aufgabe der Vernunft sei, sich selbst als erkennende und als Vernunft überhaupt zum Gegenstande ihrer Nachforschung zu machen. Sie wollen auch nicht in Abrede stellen, daß die Metaphysik, die den Begriff des Seienden klar zu machen und zu entwickeln und die dabei hervortretenden Fragen zu beantworten hat, nicht von der Wissenschaft abgetrennt werden kann, welche die Vernunft zum Gegenstande hat, ja, daß die Metaphysik und die Wissenschaft von der Vernunft vielleicht eine und dieselbe, nur von verschiedenen Seiten betrachtete Wissenschaft sind. Was sie bestreiten, ist nur die Angemessenheit des Gesichtspunktes, den Kant für die Erforschung der Vernunft aufstellte, die Angemessenheit der Auffassung derselben als einer Kritik, der die Vernunft hinsichtlich ihres Vermögens zu metaphysischer Erkenntniß unterzogen werden müsse, bevor es ihr gestattet werden könne, die Befriedigung ihres Bedürfnisses nach solcher Erkenntniß zu versuchen. —

Weiter ist nun aber auch die Ansicht anfechtbar, durch welche die Kritik der reinen Vernunft ihren allgemeinen Gesichtspunkt näher bestimmt, und welche ihr gleichfalls eigenthümlich ist, die Ansicht, daß die Erkenntnisse der Mathematik und die der reinen Naturwissenschaft sowie diejenigen, auf welche die Metaphysik ausgeht, synthetische Urtheile a priori seien, und daß daher die Aufgabe der Wissenschaft von der Möglichkeit, den Prinzipien und dem Umfange aller Erkenntnisse a priori in der Erklärung der Möglichkeit solcher Urtheile bestehe.

Gegen die der Sache nach schon bei Locke, Hume und Leibniz sich findende Unterscheidung analytischer und synthetischer Urtheile läßt sich ebenso wenig wie gegen diejenige der Erkenntnisse a priori und a posteriori etwas einwenden. Es muß auch zugegeben werden, daß die Entscheidung, ob ein gegebenes Urtheil analytisch oder synthetisch sei, von dem Verhältnisse des Urtheils zu dem Urtheilenden unabhängig ist. Wenn gesagt worden ist, dasselbe Urtheil könne für den einen analytisch, für den anderen synthetisch sein, indem der Eine die prädizirte Bestimmtheit schon vorher in den Begriff, der das Subjekt bilde (z. B. das Schwer-sein in den Begriff des Körpers) aufgenommen habe, der Andere nicht, so ist dagegen zu bemerken, erstens, daß ein Urtheil nur dann analytisch heißt, wenn das Prädikat gewonnen wird durch bloße Betrachtung nicht des Ganzen der Merkmale, die der Urtheilende zuvor in den Inhalt des Subjektbegriffes mag aufgenommen haben, sondern des ursprünglichen oder konstituirenden Inhaltes des Subjektbegriffes, der gebildet wird durch diejenigen Merkmale des vorgestellten Gegenstandes, durch welche derselbe für den Vorstellenden eben dieser Gegenstand und kein anderer ist, oder durch welche der Vorstellende seinen Gegenstand von allen anderen unterscheidet, von welchen also keiner fortgelassen werden kann, ohne daß der Begriff in einen allgemeineren verwandelt wird, und zweitens, daß, wenn zwei Personen von demselben Gegenstande dieselbe Bestimmtheit aussagen, zwar das Urtheil des einen analytisch, das des andern synthetisch sein kann, indem der Subjektsbegriff des Einen durch andere Merkmale konstituirt werden kann als der des Anderen (z. B. in einem Satze über den Körper der Eine unter Körper ein ausgedehntes, der Andere ein schweres Ding, oder in einem Satze über die Ellipse der Eine unter Ellipse eine auf diese, der Andere eine auf jene Weise konstruirbare Figur verstehen kann), daß dann aber das analytische Urtheil des Einen und das synthetische des Anderen zwei verschiedene, nämlich hinsichtlich ihrer Subjektsbegriffe verschiedene Urtheile sind. Bezüglich der anderen Unterscheidung, derjenigen der Erkenntnisse a priori und a posteriori, ist es denkbar, daß dieselbe Erkenntniß für den Einen der ersten, für den Anderen der zweiten Art angehört, denn es ist möglich, daß etwas, was durch reine Vernunft er-

kennbar ist (z. B. der Satz von der Winkelsumme der Dreiecke), doch zunächst durch Erfahrung erkannt wird. Doch kann man auch dieser Unterscheidung eine von der Beziehung des Urtheilenden zu seiner Erkenntniß unabhängige Bedeutung geben, indem man bestimmt, jede Erkenntniß solle a priori heißen, welche durch reine Vernunft gefunden werden könne. — Wenn hier also die Richtigkeit der Problemstellung der Kritik der reinen Vernunft in Zweifel gezogen wird, so richtet sich der Einspruch nicht gegen jene Unterscheidungen, sondern gegen ihre Kombination, sofern dieselbe die Annahme enthält, daß nicht, wie Leibniz und Hume gemeint hatten, die aprioristischen Urtheile mit den analytischen und die aposteriorischen mit den synthetischen zusammenfallen, sondern daß ein Urtheil, genauer eine Erkenntniß, d. i. ein wahres und mit der Einsicht in seine Wahrheit gedachtes Urtheil, zugleich synthetisch und a priori sein könne.

Die Unhaltbarkeit dieser Annahme ergiebt sich aus folgender Erwägung. Ein Urtheil heißt wahr, wenn es mit seinem Gegenstande übereinstimmt, d. h. wenn der Gegenstand ein solcher ist, als welcher er durch dasselbe gedacht wird. Hieraus folgt, daß man zu einer begründeten Entscheidung über die Wahrheit oder Unwahrheit eines Urtheils — wenn von der Vergleichung desselben mit anderen Urtheilen, deren Wahrheit schon ausgemacht ist, und zu denen es im Verhältnisse, sei es der Konsequenz, sei es des Widerspruches steht, abgesehen wird — nicht anders gelangen kann als dadurch, daß man es mit seinem Gegenstande vergleicht, und daß man zu einem wahren Urtheile selbst mit der Einsicht in seine Wahrheit, d. i. zu einer Erkenntniß, — abgesehen wieder von der Ableitung neuer Erkenntnisse aus alten durch Schließen — nicht anders gelangen kann als durch Betrachtung seines Gegenstandes. Denn mag auch der Gegenstand eine bloße Erscheinung sein und als solche sich, wie Kant will, nach der Natur unseres Wahrnehmungsvermögens richten, so hat sich doch das Urtheil über ihn nach ihm, wie er eben zufolge der Natur unseres Wahrnehmungsvermögens beschaffen ist, zu richten. Hier sind nun zwei Fälle zu unterscheiden. Um zu sehen, ob ein Gegenstand A die von ihm bejahte oder verneinte Bestimmtheit B wirklich besitze bezw. wirklich nicht besitze, ob also das Urtheil, A ist B bezw. nicht B, wahr oder unwahr sei, genügt es entweder, den Gegenstand A insoweit zur Vergleichung heranzuziehen, mit anderen Worten an ihm nach der Bestimmtheit B zu suchen, als man ihn durch seinen bloßen Begriff, das Subjekt des betreffenden Urtheils, vermöge des konstituirenden Inhaltes desselben vorstellt und gleichsam vor Augen hat, oder man muß über dasjenige an dem Gegenstande, was man von ihm durch seinen bloßen Begriff vor Augen hat, hinausgehen. Im ersten Falle soll das Urtheil, A ist B bezw. nicht B, analytisch, im zweiten synthetisch heißen, welche Bestimmungen mit den Kantischen Erklärungen dieser Bezeichnungen offenbar der Sache

nach sich decken, nur daß nach ihnen auch diejenigen Urtheile, welche aus analytischen durch Umwandlung der Bejahung in Verneinung entstehen (z. B. die Körper sind nicht ausgedehnt), analytisch zu nennen sind. Bezeichnet man die bejahenden analytischen Urtheile näher als identische, die verneinenden als sich widersprechende, so folgt, wie leicht zu sehen ist, daß jedes identische Urtheil mit seinem Gegenstande übereinstimmt, also wahr ist, und jedes sich widersprechende mit seinem Gegenstande nicht übereinstimmt, also unwahr ist, Folgerungen, von denen bekanntlich die erstere den Namen des Satzes der Identität, die andere den des Satzes des Widerspruches führt. Die bejahenden analytischen oder die identischen Urtheile sind hiernach sämmtlich Erkenntnisse a priori; denn sie sind wahr, und man braucht, um durch Vergleichung mit dem Gegenstande ihre Wahrheit einzusehen, gar nicht über sie selbst hinauszugehen; man findet ja die bejahte Bestimmtheit an dem Gegenstande, soweit man denselben durch den Subjektsbegriff vor Augen hat. Von den synthetischen Urtheilen sind diejenigen, welche überhaupt Erkenntnisse sind (und das können sowohl die bejahenden als auch die verneinenden sein), sämmtlich a posteriori. Denn um ihre Wahrheit einzusehen, muß man in der Betrachtung des Gegenstandes über dasjenige hinausgehen, was von demselben durch seinen Begriff vermöge dessen konstituirenden Inhaltes vorgestellt wird, und das heißt nichts Anderes, als daß man ihn in der Beschaffenheit, in welcher er durch die Erfahrung gegeben ist, betrachten muß. Angenommen auch, der Gegenstand sei ein bloßes Phänomen, und es komme ihm die von ihm prädizirte Bestimmtheit zufolge der Natur unseres Wahrnehmungsvermögens zu, indem dieses aus irgend einem uns begreiflichen oder unbegreiflichen Grunde genöthigt sei, zu den Bestimmtheiten, die den Begriff des betreffenden Gegenstandes konstituiren, die prädizirte hinzuwahrzunehmen, so wäre die Betrachtung des so wahrgenommenen Gegenstandes, welche die Entscheidung gäbe, daß er (als Erscheinung) die prädizirte Bestimmtheit besitze und das betreffende Urtheil also wahr sei, doch Erfahrung. Ob dem Gegenstande die prädizirte Bestimmtheit durch unser Wahrnehmungsvermögen oder durch eine andere Macht gegeben ist, ist insofern gleichgültig, als es für uns eine Thatsache sein muß, oder, was dasselbe heißt, als wir erfahren müssen, daß sie ihm zukommt, wenn unser Urtheil auf den Namen einer Erkenntniß Anspruch haben soll. Es giebt also keine synthetischen Erkenntnisse a priori und kann deren nicht geben. Leibniz hatte vollkommen Recht, wenn er lehrte, daß man nichts Anderes für ursprünglich gewiß, für keines Beweises bedürftig gelten lassen dürfe als die Thatsachen der Erfahrung und die identischen Sätze, daß die Erfahrung und das Denkgesetz der Identität oder des Widerspruches die einzigen ursprünglichen Prinzipien der Erkenntniß seien (siehe Band I, S. 441).

Der Kantianer wird sich nun freilich darauf berufen, daß ja doch Kant die Erklärung der Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse a priori geliefert habe. Allein es läßt sich mit wenigen Worten zeigen, daß dem durchaus nicht so ist. Angenommen, die Sätze der reinen Mathematik und der reinen Naturwissenschaft seien in der That synthetische Erkenntnisse a priori, so ist es Kant nicht entfernt gelungen, begreiflich zu machen, wie sie solches sein können. Er meint, wie im nächsten Abschnitte näher darzulegen sein wird, die Möglichkeit der reinen Mathematik erkläre sich daraus, daß die Anschauungen des Raumes und der Zeit, von denen die erstere der Geometrie, die andere der Arithmetik zur Erkenntnißquelle diene, Anschauungen a priori seien, Anschauungen, die wir durch unser bloßes Anschauungsvermögen besitzen, und die vor aller Erfahrung in unserem Gemüthe bereit liegen. Allein es ist nicht einzusehen, was es für den urtheilenden Verstand für einen Unterschied mache, ob unsere Anschauung des Raumes gleich der der sekundären Qualitäten eine Wirkung ist, welche die Dinge in uns hervorbringen, oder ob sie ursprünglich aus der Natur unseres Anschauungsvermögens hervorgeht. Um z. B. die Wahrheit des Urtheils, daß die gerade Linie die kürzeste Verbindung ihrer Endpunkte sei, zu prüfen, müssen wir dasselbe, mag nun der Raum eine reine oder eine empirische Anschauung sein, mit seinem Gegenstande vergleichen, und wenn wir dabei, wie Kant behauptet, über den Gegenstand, wie wir ihn durch seinen bloßen Begriff vorstellen, hinausgehen müssen, so bleibt nichts Anderes übrig, als zu sehen, wie die gerade Linie außerdem, daß sie Linie und daß sie gerade ist, sich thatsächlich darstellt oder, was dasselbe heißt, was unser Anschauen außer der Geradheit und der Liniennatur der geraden Linie thatsächlich noch beilegt, und das heißt doch nichts Anderes, als daß wir die Erfahrung zu Hülfe nehmen müssen. Sind also die mathematischen Sätze synthetisch, so sind sie a posteriori. Kant hat kaum einen Versuch gemacht, zu zeigen, inwiefern der urtheilende Verstand den geometrischen Gebilden anders gegenübersteht, wenn die Anschauung des Raumes rein, als wenn sie empirisch ist. Er argumentirt: die mathematischen Urtheile können nicht durch bloße Zergliederung von Begriffen gewonnen werden, also gründen sie sich auf Anschauung; sie sind ferner a priori, also ist auch die ihnen zu Grunde liegende Anschauung a priori. Fragt man nun weiter, inwiefern diese Beschaffenheit der Anschauungen des Raumes und der Zeit der Erforschung der Eigenschaften der geometrischen Figuren und der Zahlen zu Gute komme, so ist die einzige Antwort, die sich darauf in seinen Schriften findet, folgender Satz der Prolegomena: „So wie die empirische Anschauung es ohne Schwierigkeit möglich macht, daß wir unseren Begriff, den wir uns von einem Objekt der Anschauung machen, durch neue Prädikate, die die Anschauung selbst darbietet, in der Erfahrung

synthetisch erweitern, so wird es auch die reine Anschauung thun, nur mit dem Unterschiede, daß im letzteren Falle das synthetische Urtheil a priori gewiß und apodiktisch, in ersterem aber nur a posteriori und empirisch gewiß sein wird, weil diese nur das enthält, was in der zufälligen empirischen Anschauung angetroffen wird, jene aber, was in der reinen nothwendig angetroffen werden muß, indem sie als Anschauung a priori mit dem Begriffe vor aller Erfahrung oder einzelnen Wahrnehmungen unzertrennlich verbunden ist." Daß diese Antwort aber ganz und gar ungenügend ist, liegt auf der Hand. Die Behauptung, daß die geometrischen Figuren und die Zahlen die Eigenschaften, die synthetisch von ihnen ausgesagt werden, für den Verstand nothwendig haben, ist eben das, was zu beweisen war. Nothwendig würden sie ihnen für den Verstand nur dann zukommen, wenn ihre Verneinung einen Widerspruch einschlösse, und das soll ja eben nicht der Fall sein. Von einer Nothwendigkeit, mit welcher der Verstand die Eigenschaften, die er synthetisch an den Figuren und Zahlen aussage, in diesen Gegenständen antreffe, könnte nur in demselben Sinne die Rede sein, in welchem man von jedem Gegenstande der Erfahrung (als Erscheinung) sagen darf, der Verstand, der ihn beurtheile, treffe an ihm mit Nothwendigkeit die Eigenschaften an, in welchen er sich der Wahrnehmung darstelle, indem der Verstand eben den Gegenstand, den er beurtheilen wolle, so hinnehmen müsse, wie er ihm gegeben werde. Nicht besser als bezüglich der mathematischen ist es Kant bezüglich der der reinen Naturwissenschaft angehörenden Sätze gelungen, die Möglichkeit, daß sie zugleich synthetisch und a priori seien, zu zeigen. Diese Möglichkeit soll sich aus der Annahme erklären, daß die Sätze der reinen Naturwissenschaft Gesetze zum Inhalte haben, welche Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung sind, d. h. welchen alle Dinge, die für uns Gegenstände der Erfahrung sein können, deshalb entsprechen müssen, weil sie sonst nicht Gegenstände der Erfahrung für uns sein könnten. Hiernach sind die Sätze der reinen Naturwissenschaft nicht unmittelbar gewiß; zu jedem muß ein Beweis geliefert werden, indem von ihm gezeigt wird, daß er eine Bedingung für die Möglichkeit der Erfahrung ausspricht; so lange einer dieser Sätze nicht in dieser Weise bewiesen ist, ist er noch keine Erkenntniß. Nun sind zwei Fälle möglich: entweder wird der Beweis auf Thatsachen der Erfahrung (nämlich der Erfahrung über das Erfahren) gegründet, oder er wird aus dem bloßen Begriffe der Erfahrung oder, was auf dasselbe hinauskommt, des erfahrbaren Gegenstandes geführt, indem durch Zergliederung dieses Begriffes gezeigt wird, was dazu gehöre, ein Gegenstand der Erfahrung zu sein. Im ersten Falle aber ist der bewiesene Satz keine Erkenntniß a priori, denn Sätze, die nur durch Schlüsse aus empirischen Sätzen bewiesen werden können, sind selbst empirisch; im zweiten Falle ist

er nicht synthetisch, denn er ist durch bloße Zergliederung eines Begriffes, nämlich des Begriffes des erfahrbaren Gegenstandes, gewonnen. Auf alle Fälle also sind die Sätze der reinen Naturwissenschaft zufolge der Erklärung, die Kant von ihrer Möglichkeit giebt, nicht synthetische Erkenntnisse a priori.

Ebenso wenig wie Kant durch die Erklärung der Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse a priori das Bestehen dieser Möglichkeit auf apriorischem Wege zu beweisen vermocht hat, ist es ihm geglückt, diesen Beweis a posteriori, nämlich durch Aufzeigung solcher Erkenntnisse, zu liefern. Es liegt auch auf der Hand, daß dies ein von vornherein verfehltes Unternehmen ist. Denn mögen immerhin Sätze vorgebracht werden, von denen es außer Zweifel steht, daß sie zugleich synthetisch und a priori sind, so bliebe noch zu beweisen, daß sie nicht willkürliche Behauptungen noch auch bloße Glaubenssätze, sondern wirkliche Erkenntnisse, wahre und mit der Einsicht in ihre Wahrheit gedachte Urtheile seien, und dieser Beweis könnte, so lange die oben vorgebrachten Gründe nicht widerlegt sind, nur dadurch geführt werden, daß die betreffenden Urtheile selbst entweder aus Erfahrungsthatsachen oder aus bloßen Begriffen bewiesen würden, also dadurch, daß aus den aufgezeigten synthetischen Behauptungen a priori entweder empirische oder analytische Erkenntnisse gemacht würden. Müßte z. B. zugegeben werden, daß das Kausalitätsgesetz ein synthetisches Urtheil a priori sei, so würde man berechtigt sein, dasselbe mit Hume für einen bloßen, wenn auch vielleicht an Gewißheit keiner Erkenntniß nachstehenden Glaubenssatz zu erklären, bis seine Wahrheit entweder durch Thatsachen oder durch bloße Vergleichung von Ideen bewiesen wäre, und dann besäße man an ihm in dem einen Falle eine empirische, in dem anderen eine analytische Erkenntniß. Und nicht anders würde es sich mit den Grundsätzen der Mathematik verhalten. Schwerlich würde Hume der Voraussetzung Kants entsprochen und auf den Nachweis hin, daß auch die mathematischen Sätze synthetisch und nicht auf Erfahrung gegründet seien, seinen das Kausalitätsgesetz betreffenden Zweifel zurückgenommen haben; mindestens hat man dasselbe Recht, anzunehmen, daß sein guter Verstand, auf den sich Kant beruft, ihm gesagt haben würde, dann seien auch die Grundsätze der Mathematik wie das Kausalitätsprinzip Sätze, denen wir zwar wohlthäten, uns anzuvertrauen, die uns aber doch nur durch einen von der gütigen Natur uns verliehenen Instinkt eingegeben seien und also nicht gewußt, sondern nur geglaubt werden könnten.

Man ist indessen dem Kantischen Versuche, in den Sätzen der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft synthetische Erkenntnisse a priori nachzuweisen, gegenüber keineswegs auf diesen Ausweg angewiesen. Denn man braucht schon nicht zuzugeben, daß jene Sätze synthetisch seien. Was

zunächst die arithmetischen angeht, so hat Leibniz an dem Beispiele 2 + 2 = 4 aufs Evidenteste gezeigt, daß sie aus den bloßen Definitionen von Zahlbegriffen, also aus analytischen Urtheilen folgen und mithin selbst analytisch sind (vergleiche Band I, S. 442). Heißt 2 soviel wie 1 + 1, 3 soviel wie 2 + 1, 4 soviel wie 3 + 1, so folgt aus 3 + 1 = 4 zunächst 2 + 1 + 1 = 4 und weiter 2 + 2 = 4. Nicht so leicht läßt sich die Analyse, welche zu den geometrischen Grundsätzen führt, darlegen, doch kann man sich durch eine einfache Betrachtung davon überzeugen, daß man es auch hier mit analytischen Urtheilen zu thun hat. Man nehme mit Kant als Beispiel den Satz, daß die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste sei. Es ist klar, daß die hier der geraden Linie beigelegte Eigenschaft derselben dadurch, daß sie, und insofern als sie gerade Linie ist, zukommt. Das Kürzeste-Linie-sein kommt offenbar nicht zu dem Linie-sein und dem Gerade-sein noch als etwas Neues in der Sache hinzu, wie z. B. zu den Eigenschaften, die den Begriff einer gewissen Pflanzenspezies konstituiren, noch das Duften oder das Heilsam-sein als eine allen Pflanzen dieser Spezies gemeinsame Eigenschaft hinzukommen kann, sondern ist in der Sache mit dem Gerade-Linie-sein oder mit etwas, was hierin enthalten ist, identisch. Nun stellt man aber durch den bloßen Begriff der geraden Linie, wie er allen Urtheilen über dieselbe vorhergeht, das Liniesein und die Geradheit nicht indirekt, mittelst eines Anderen, wozu sie in Beziehung stehen, sondern direkt und ohne jeden Rest und so, wie sie an sich sind, vor. Man muß also an der geraden Linie die mit dem Gerade-Linie-sein identische oder irgendwie darin enthaltene Eigenschaft, daß sie die kürzeste zwischen ihren Endpunkten ist, dadurch entdecken können, daß man sie insoweit betrachtet, als man sie durch ihren Begriff vor Augen hat, in derselben Weise, wie man in dem Vier-sein d. i. dem Drei-plus-eins-sein, das Zwei-plus-zwei-sein entdecken kann. Und das heißt nichts Anderes, als daß jene Eigenschaft aus dem bloßen Begriffe der geraden Linie erkennbar sein muß, oder daß der betreffende Satz, sobald er eine wirkliche Erkenntniß ausdrückt (was so lange, als man ihn bloß aus einem unbegriffenen Zwange seines Vorstellungsvermögens für wahr hält, nicht der Fall ist), analytisch ist. Daß man, um die mathematischen Wahrheiten zu erkennen, der Anschauung bedarf, ist richtig; auch an dem Satze 2 + 2 = 4, obwohl er sich aus bloßen Definitionen durch strenge Schlüsse herleiten läßt, ist das Anschauungsvermögen betheiligt, denn die Zahlbegriffe nehmen ihren Inhalt aus der Anschauung, und für Jemanden, der kein Anschauungsvermögen besäße, wären daher jene Definitionen nichts als Zusammenstellungen von Wörtern oder Zeichen. Es widerspricht dies aber keineswegs, wie Kant anzunehmen scheint, dem Begriffe des analytischen Urtheils. Indem dieser verlangt, daß das Prädikat durch bloße Betrachtung

des Subjektsbegriffes oder, was dasselbe ist, des Gegenstandes, soweit derselbe durch den Subjektsbegriff vorgestellt wird, gefunden werde, verbietet er nicht, daß man überhaupt das Prädikat aus der Anschauung des Gegenstandes, sondern nur, daß man es aus demjenigen Theile der Anschauung nehme, mit welchem dieselbe über den Subjektsbegriff hinausragt. Würde bestimmt, daß analytisch nur solche Urtheile heißen sollen, die ohne alle Mitwirkung des Anschauungsvermögens zu Stande kommen, so wäre zu sagen, daß es solche Urtheile gar nicht gebe und nicht geben könne, man müßte denn nicht nur Gedanken, sondern auch bloße Wörter-Zusammenstellungen Urtheil nennen. — Was endlich die Sätze betrifft, deren Inbegriff Kant reine Naturwissenschaft nennt, so wird es, um zu zeigen, daß man ihren synthetischen Charakter in Zweifel ziehen darf, genügen, an die Auffassung Leibnizens von dem wichtigsten derselben, dem Kausalitätsprinzipe, zu erinnern. Leibniz (vergleiche Band I, S. 444) war, wie vor ihm Spinoza, der Ansicht, daß das Verhältniß von Ursache und Wirkung mit demjenigen von Grund und Folge in der adäquaten Erkenntniß zusammenfalle, daß man also die Erkenntniß jeder Wirkung aus der vollständigen Erkenntniß ihrer ganzen Ursache müsse ableiten können, während später Hume (vergleiche Band I, S. 372 f.), dem sich in dieser Hinsicht Kant anschloß, voraussetzte, daß die Wirkung von der Ursache, von der sie durch etwas uns ganz Unverständliches, die Kraftthätigkeit, hervorgebracht werde, und von Allem, was in derselben gefunden werden könne, verschieden sei, und daß also Jemand, der die Beschaffenheit einer Ursache völlig durchschaute, dadurch noch nicht in den Stand gesetzt sei, anzugeben, welcher Art die Wirkung sein werde. Das Prinzip des zureichenden Grundes aber glaubte Leibniz aus dem Begriffe der Wahrheit, ohne irgend eine Voraussetzung zu machen, herleiten zu können. Dasselbe besagt nach ihm nichts Anderes, als daß in jedem wahren Urtheile der Prädikatsbegriff im Subjektsbegriffe enthalten sein müsse (praedicatum inest in subjecto), was in dem Sinne gemeint ist, daß es von dem Gegenstande, der durch den Subjektsbegriff gesetzt ist, einen, wenn auch der menschlichen Vernunft unerreichbaren Begriff geben müsse, in welchem das Prädikat gefunden werden könne, wie im Begriffe Vier das Zwei-plus-zwei-sein oder im Begriffe des Dreieckes alle Eigenschaften, die die Geometrie den Dreiecken zuschreibe. Das Prinzip des zureichenden Grundes und mit ihm das der Kausalität ist also nach Leibniz, da es aus dem bloßen Begriffe der Wahrheit erkannt werden kann, eine analytische Erkenntniß. Mag er nun auch den Zusammenhang dieses Prinzipes mit diesem Begriffe nur angedeutet und also einen zwingenden Beweis für seine Ansicht nicht gegeben haben, so darf man dieser doch mindestens dasselbe Gewicht beimessen wie derjenigen Humes, nach welcher das Kausalitätsprinzip ein bloßer Glaubenssatz ist und immer

bleiben muß, und derjenigen Kants, der in demselben eine synthetische Erkenntniß a priori sieht.

Kann nun hiernach nicht zugegeben werden, daß synthetische Erkenntnisse a priori möglich sind, so muß doch anerkannt werden, daß Kant, indem er sich die Aufgabe stellte, die Möglichkeit solcher Erkenntnisse zu erklären, ein wirkliches, übrigens schon von Leibniz (siehe Band I, S. 441) bemerktes Problem im Auge hatte. Denn auch für denjenigen, der die von Kant für zugleich synthetisch und a priori gehaltenen Urtheile für analytisch hält, bedarf ihre Möglichkeit einer Erklärung. Dieselben enthalten, wie Kant mit Recht bemerkte, eine Erweiterung der Erkenntniß, sie haben ein Prädikat, welches nicht so im Subjektsbegriffe liegt, daß man sich, um es in ihm zu finden, nur der Bestimmtheiten, aus welchen sich sein konstituirender Inhalt zusammensetzt, bewußt zu werden braucht, wie dies z. B. der Fall ist, wenn man unter einem Quadrate ein gleichseitiges und gleichwinkeliges Viereck versteht und, sich darauf besinnend, sagt: „Alle Quadrate sind gleichwinkelig.“ Die Bedeutung der analytischen Urtheile scheint aber darin aufgehen zu müssen, daß sie ihren Subjektsbegriff klar machen, indem sie seinen konstituirenden Inhalt oder einen Theil desselben feststellen; sie scheinen, nach Kants Ausdruck, nur Erläuterungsurtheile sein zu können. Es muß also gezeigt werden, wie es nichtsdestoweniger möglich ist, daß ein analytisches Urtheil seinem Gegenstande eine Bestimmtheit zuschreibt, in der man ihn nicht schon dadurch vorstellt, daß man ihn durch den Subjektsbegriff dieses Urtheils vorstellt, kurz, daß ein analytisches Urtheil ein Erweiterungsurtheil ist.

Erscheint es auf den ersten Blick ebenso unbegreiflich, daß ein analytisches Urtheil die Erkenntniß erweitere, wie daß ein synthetisches Urtheil a priori sein könne, so hat doch die Frage: wie sind analytische Erweiterungsurtheile möglich? vor der Kantischen: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? dieses voraus, daß sie eine zuverlässige Beglaubigung besitzt. Außer den arithmetischen Sätzen, von denen es ebenso evident ist, daß sie analytisch sind, wie daß sie die Erkenntniß erweitern, geben vor Allem die Schlüsse die Gewähr, daß sie richtig gestellt ist. Wären nämlich keine analytischen Erweiterungsurtheile möglich, so auch keine strengen Schlüsse. Denn auch durch jeden strengen Schluß erweitert man die Erkenntniß ohne Hülfe der Erfahrung durch bloße Betrachtung seiner Gedanken, also analytisch, weshalb auch allgemeine Uebereinstimmung darüber herrscht, daß der Satz der Identität oder, was auf dasselbe hinauskommt, des Widerspruchs, das einzige Prinzip aller strengen Schlüsse sei. Daß die Berufung auf die Schlüsse hier am Orte ist, erhellt bestimmter, wenn man erwägt, daß die Richtigkeit jedes strengen Schlusses mit der Wahrheit eines Urtheils zusammenfällt, nämlich des hypothetischen, welches die Verbindung der Prämissen des

Schlusses zur Hypothesis und die Konklusio zur Thesis hat, z. B. die Richtigkeit des Schlusses: „Alle Menschen sind sterblich, Cajus ist ein Mensch, folglich ist Cajus sterblich“ mit der Wahrheit des Urtheils: „Wenn alle Menschen sterblich sind und Cajus ein Mensch ist, so ist Cajus sterblich.“ Daß dieses Urtheil für analytisch gelten muß, wenn man die Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urtheile in einer Weise formulirt, die sie ohne Weiteres auf die hypothetischen Urtheile anwendbar macht, wird Niemand bestreiten; übrigens kann man auch die von strengen Schlüssen hergenommenen hypothetischen Urtheile in kategorische umwandeln, deren analytischer Charakter offen zu Tage liegt. Nicht minder unbestreitbar ist es, daß ein solches hypothetisches Urtheil ungeachtet seines analytischen Charakters die Erkenntniß erweitert. Um z. B. in der Hypothesis: „Alle Menschen sind sterblich, und Cajus ist ein Mensch“ die Thesis: „Cajus ist sterblich“ zu finden, genügt es nicht, die erstere in ihre Bestandtheile zu zerlegen oder sich der in ihr vereinigten Gedanken einzeln bewußt zu werden. Man denkt dadurch, daß man denkt: „Alle Menschen sind sterblich“ und: „Cajus ist ein Mensch“ nicht schon: „Cajus ist sterblich“, obwohl dieser Gedanke der Verbindung jener entnommen werden kann. Wer also die Möglichkeit, durch Schließen in der Erkenntniß fortzuschreiten, nicht aufheben will, muß die Möglichkeit analytischer Erweiterungsurtheile zugestehen.

Die Lösung des Problems ergiebt sich (um den Weg derselben wenigstens mit einigen Worten anzudeuten) aus der Bemerkung, daß zwei sich durch ihre konstituirenden Inhalte unterscheidende Begriffe nicht nur (wie z. B. die Begriffe der Hauptstadt des preußischen Staates und der größten, an der Spree liegenden Stadt) denselben Gegenstand haben, sondern auch ihre Inhalte von derselben Beschaffenheit des ihnen gemeinsamen Gegenstandes hernehmen können, indem der Unterschied ihrer Inhalte lediglich darin besteht, daß jene Beschaffenheit durch den einen in einer anderen Weise oder von einer anderen Seite oder unter einem anderen Gesichtspunkte vorgestellt wird als durch den anderen — mit anderen Worten aus der Bemerkung, daß der konstituirende Inhalt eines Begriffes, A, objektiv oder sachlich mit dem eines anderen, B, oder einem Theile desselben identisch sein und sich dabei subjektiv aber der Auffassung nach von demselben unterscheiden kann. So sind die konstituirenden Inhalte der Begriffe der vom Punkte a zum Punkte b und der vom Punkte b zum Punkte a führenden Geraden objektiv oder sachlich identisch, denn in der Linie selbst ist kein Unterschied zwischen dem von a nach b und dem von b nach a Führen, subjektiv oder der Auffassung nach aber sind sie verschieden. Weitere Beispiele sind die Begriffe der aus drei plus einem und der aus zwei plus zwei Punkten bestehenden Reihe, die der dreiseitigen und der dreiwinkeligen Figur, die der Größenverhältnisse $a > b$ und $b < a$, die der Umfangsverhältnisse

zweier Begriffe S und P, welche durch die Urtheile: „Kein S ist P" und: „Kein P ist S" bestimmt werden (daß nämlich der Umfang von S nichts mit dem Umfange von P, und daß der Umfang von P nichts mit dem Umfange von S gemeinsam hat) sowie die der Umfangsverhältnisse, deren eines durch die Verbindung der Urtheile: „Alle S sind M" und: „Alle M sind P", und deren anderes durch das Urtheil: „Alle S sind P" bestimmt wird. Unterscheidet sich nämlich der konstituirende Inhalt eines Begriffes B nur subjektiv von dem eines Begriffes A, so braucht man, um zu erkennen, daß dem Gegenstande des Begriffes A die den konstituirenden Inhalt des Begriffes B bildende Beschaffenheit zukommt (z. B. daß die von a nach b führende Linie von b nach a führt, daß 3 + 1 = 2 + 2, daß alle dreiseitigen Figuren dreiwinkelig sind, daß, wenn a größer als b ist, b kleiner als a ist, daß, wenn kein S P ist, kein P S ist, daß, wenn alle S M und alle M P sind, alle S P sind), diesen Gegenstand nur insoweit zu betrachten, als er durch seinen Begriff A vorgestellt wird; das Urtheil, welches den Begriff A zum Subjekte und den konstituirenden Inhalt des Begriffes B zum Prädikate hat, ist also einerseits analytisch, und andererseits erweitert es die Erkenntniß, da man sein Prädikat nicht schon dadurch findet, daß man sich des konstituirenden Inhalts seines Subjektsbegriffes bewußt wird und denselben in seine Bestandtheile zerlegt. Es ließe sich noch zeigen, daß ein Begriff, um in dieser Weise die Möglichkeit einer Erkenntniß seines Gegenstandes zu gewähren, ein Begriff der reinen Vernunft, eine angeborene Idee, nach der älteren Bezeichnung, sein muß, doch würde dies hier zu weit führen. —

Wie das Unternehmen der Vernunftkritik als solches und die nähere Bestimmung seiner Aufgabe, so hält auch sein allgemeinstes Ergebniß vor der Prüfung nicht Stand. Nicht bloß die von unserem Ich, dem wahrnehmenden Subjekte, verschiedenen Objekte des Wahrnehmens, die Körper, einschließlich des eigenen Leibes, sammt dem Raume, der sie umfaßt, sollen, wie schon Leibniz und Berkeley gelehrt hatten, bloße, des wirklichen Seins entbehrende Phänomene unseres Bewußtseins sein, sondern auch Alles, was wir an unserem Ich selbst wahrnehmen, unser Wahrnehmen äußerer Gegenstände, unser Wahrnehmen unserer eigenen Zustände und Thätigkeiten, unser Einbilden, unser Denken, unser Fühlen von Lust und Unlust, unser Begehren, unser Wollen, mit Einem Worte alle Modi unseres Bewußtseins, dazu die Zeit, in der dieselben zugleich sind oder aufeinander folgen, und unser Bewußtsein selbst, also alles dasjenige, wovon Cartesius gemeint hatte, daß die Gewißheit seines wirklichen Daseins in derjenigen des cogito ergo sum enthalten sei. Durch einen inneren Sinn, d. i. ein Vermögen, von sich selbst affizirt zu werden, soll die Seele zur Wahrnehmung ihrer eigenen Zustände gelangen, wie sie durch einen äußeren Sinn, d. i. ein Vermögen, von Dingen außer ihr affizirt zu werden, zur Wahrnehmung von Dingen

außer ihr gelangt; und wie uns der äußere Sinn keine Kunde von der den Dingen, durch die er affizirt wird, an sich zukommenden Beschaffenheit geben kann, so sollen wir uns auch durch den inneren Sinn erfassen nicht, wie wir an uns selbst sind, sondern nur, wie wir uns erscheinen; die Zustände, die wir durch den inneren Sinn empfinden und wahrnehmen, sollen der Seele oder dem Ich ebenso fremd sein, wie die sekundären Qualitäten den Dingen, welche die Ursachen unserer äußeren Wahrnehmungen sind. Die Dinge an sich sollen also überhaupt unserem Wahrnehmen oder Anschauen ganz und gar unzugänglich sein; in keinem Punkte soll die Wahrnehmungswelt mit der Welt der Dinge an sich, der wirklich existirenden Welt, sich decken. Es ist leicht, zu zeigen, daß diese bis dahin unerhörte Lehre sich widerspricht, indem sie einen Theil dessen, was sie verneint, voraussetzt. Zunächst die Behauptung, daß die Körperwelt ein bloßes Phänomen unseres wahrnehmenden Bewußtseins sei, schließt das Zugeständniß ein, daß sie doch wirklich uns scheint dazusein, oder, was dasselbe ist, daß wir sie wirklich wahrnehmen und nicht bloß sie wahrzunehmen uns scheinen, daß also unser äußeres Wahrnehmen ein nicht bloß von uns vorgestelltes, sondern ein wirkliches Verhalten, ein Verhalten nicht einer bloßen Erscheinung, sondern eines an sich seienden Dinges ist. Dieses Zugeständniß aber wird wieder aufgehoben durch die weitere Behauptung, daß auch Alles, was wir mit dem inneren Sinne wahrnehmen, bloße Erscheinung sei; denn zu dem mit dem inneren Sinne Wahrgenommenen soll auch das äußere Wahrnehmen gehören. Sodann wiederholt sich dieser Widerspruch in Beziehung auf das innere Wahrnehmen. Ist nämlich das innerlich Wahrgenommene (wozu, wie oben bemerkt, das äußere Wahrnehmen gehört) gleich dem äußerlich Wahrgenommenen, der Körperwelt, ein bloßes Phänomen unseres Bewußtseins, etwas, wovon in der Welt der Dinge an sich nichts anzutreffen sein würde, so ist es doch als Phänomen wirklich, es scheint wirklich uns dazusein, oder, was dasselbe ist, unser inneres Wahrnehmen selbst ist, wenn auch das innerlich Wahrgenommene bloße Erscheinung eines unbekannten Seienden ist, ein wirkliches Verhalten unseres Ich oder unserer Seele, etwas, was sich in einem Dinge an sich, nämlich unserer Seele, ereignet. Aber eben dieses innere Wahrnehmen gehört doch auch zu dem, wovon wir wiederum durch inneres Wahrnehmen wissen, und so gilt von ihm, was von allem innerlich Wahrgenommenen gilt: es ist bloße Erscheinung; für ein Auge, welches die Dinge so sähe, wie sie wirklich, an sich sind, gäbe es ebenso wenig ein inneres wie ein äußeres Wahrnehmen.

Einen Widerspruch enthält auch das weitere Ergebniß des Kriticismus, daß die an sich seienden Dinge sich, abgesehen von ihrem bloßen Dasein und ihrer Unräumlichkeit und Unzeitlichkeit und überhaupt der in Beziehung auf sie gültigen Verneinung aller uns bekannten Bestimmtheiten, auch der

höheren Erkenntniß völlig entziehen, dagegen von den Erscheinungen Erkenntniß möglich sei. Denn damit ein Gedanke Erkenntniß sei, muß er vor Allem wahr sein, und die Wahrheit eines Gedankens besteht darin, daß das in ihm Gedachte wirklich oder an sich existirt und nicht bloß zu existiren scheint. Alle Erkenntniß bezieht sich daher auf an sich Seiendes, und die Möglichkeit der Erkenntniß des an sich Seienden leugnen heißt die Möglichkeit der Erkenntniß überhaupt leugnen. Was man als Erkenntniß von nicht Seiendem, sondern nur zu sein Scheinendem (wozu auch das, was Kant Erscheinung nennt, gehört) bezeichnen darf, hat zu seinem eigentlichen Gegenstande nicht das bloß zu sein Scheinende selbst, sondern das seiende Subjekt, für welches der Schein besteht, hinsichtlich dessen, was ihm zu sein scheint, und zwar wirklich, nicht bloß scheinbar, zu sein scheint, oder, was dasselbe ist, das vorstellende Subjekt, welches wirklich existirt, hinsichtlich seines Vorstellens. Wenn ich z. B. bezüglich eines Dinges, das ich im Spiegel sehe, erkenne, daß es sich in einer gewissen gesetzmäßigen Weise verändert, so bildet den eigentlichen Gegenstand meines Erkennens nicht das gar nicht existirende Ding hinter der Spiegelscheibe, sondern mein Sehen; und vorausgesetzt, daß die ganze Körperwelt ein bloßes Phänomen sei, so bildet den eigentlichen Gegenstand der Naturwissenschaft nicht die nur zu existiren scheinende Körperwelt, sondern das wirklich existirende Bewußtsein, sofern dasselbe Wahrnehmen von Körpern ist. Eine Erkenntniß von Erscheinungen in diesem Sinne ist aber nach dem Kriticismus unmöglich, denn demselben gilt ja auch das wahrnehmende oder, allgemeiner, das vorstellende Subjekt für bloße Erscheinung, so daß das, was er Erkenntniß der Erscheinungen nennt, in keiner Hinsicht Erkenntniß eines Seienden ist.

3. Die transscendentale Aesthetik.

Die Sinnlichkeit, die den Gegenstand der transscendentalen Aesthetik bildet (vergleiche oben S. 15), ist nach Kants Erklärung die Fähigkeit, Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affizirt werden, zu bekommen. Sie bildet den einen Stamm der menschlichen Erkenntniß, den anderen der Verstand, durch den Gegenstände gedacht werden und aus dem Begriffe entspringen. Vielleicht entspringen, wie es in der Einleitung der Kritik der reinen Vernunft heißt, diese beiden Stämme aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel. Nun heißen die Vorstellungen, die wir von Gegenständen insofern haben, als sie uns gegeben sind, oder die sich unmittelbar auf ihre Gegenstände beziehen, Anschauungen. Die Sinnlichkeit liefert uns also Anschauungen. Mit diesen Erklärungen

verbindet Kant alsbald die Behauptung, daß uns Menschen wenigstens ein Gegenstand auf keine andere Weise gegeben werden könne als dadurch, daß er das Gemüth auf gewisse Weise affizire, also durch die Sinnlichkeit, die demnach mit dem Anschauungsvermögen einerlei sei. „Unsere Natur, sagt er, bringt es so mit sich, daß die Anschauung niemals anders als sinnlich sein kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen affizirt werden.“ Weiter unterscheidet Kant, wie Locke, zwei Arten der Sinnlichkeit oder zwei Sinne, den äußeren und den inneren, und demgemäß zwei Weisen des Anschauens, das äußere, der Lockeschen Sensation, und das innere, der Lockeschen Reflexion entsprechende. Der äußere Sinn ist die Fähigkeit, von Dingen außer uns affizirt zu werden und dadurch zu Vorstellungen von Gegenständen außer uns, die insgesammt im Raume sind, zu gelangen. Mittelst des inneren Sinnes schaut das Gemüth sich selbst oder seinen inneren Zustand an, und zwar als etwas in der Zeit Seiendes. Von den Zuständen des Gemüthes, die den Inhalt des inneren Anschauens bilden, berücksichtigt Kants Lehre von der inneren Anschauung nur das äußere Anschauen. „Die Vorstellungen äußerer Sinne, erklärt sie, machen den eigentlichen Stoff aus, womit wir unser Gemüth besetzen.“ Sie sieht nicht nur von den Aeußerungen des Begehrungs- und des Gefühlsvermögens ab, sondern auch von den Thätigkeiten, die außer dem äußeren Anschauen vom Erkenntnißvermögen ausgehen, nämlich dem inneren Anschauen und dem Denken des Verstandes, von denen wir, wenn uns auf keine andere Weise etwas gegeben werden kann als durch sinnliche Affektion, doch auch nur dadurch Kunde erhalten können, daß das Gemüth, indem es sie ausübt, von sich selbst affizirt wird.

Der Satz, daß uns alle Vorstellungen, die sich unmittelbar auf ihren Gegenstand beziehen, oder deren Gegenstand uns gegeben sei, dadurch entstehen, daß der Gegenstand das Gemüth auf gewisse Weise affizire, erleidet nach Kant indessen doch eine Ausnahme. Es ist dies das unmittelbare Bewußtsein, das wir von unserem Ich, inwiefern es überhaupt Ich ist, besitzen. Durch den inneren Sinn erfahren wir nur von den mannigfachen und wechselnden Bestimmtheiten unseres Ich; unseres Ich selbst sind wir uns ohne Hülfe dieses Vermögens bewußt. Die Vorstellung des Ich ist keine sinnliche, sondern eine intellektuelle, eine Vorstellung des Verstandes. Dafür ist sie aber auch, wie Kant meint, eine ganz leere Vorstellung. Sie sei, erklärt er, ein bloßes Bewußtsein, das alle unsere Begriffe begleite; es werde durch sie nichts weiter vorgestellt als ein transscendentales Subjekt der Gedanken = x, wovon wir abgesondert niemals den mindesten Begriff haben können; in dem bloßen Ich-Bewußtsein seien wir uns unser selbst bewußt, nicht wie wir uns erscheinen, noch wie wir an uns selbst seien, sondern nur daß wir seien; dasselbe sei nichts mehr als Gefühl

eines Daseins ohne den mindesten Begriff oder auch nur die mindeste Vorstellung desjenigen, dem das Denken als Accidens zukomme. Nach anderen Aeußerungen Kants wissen wir indessen durch das intellektuelle Ich-Bewußtsein nicht bloß von dem Dasein, sondern auch von einer Verhaltsweise unseres Ich, denn wiederholt identifizirt er dasselbe mit dem Bewußtsein: Ich denke; es findet sich sogar der Ausspruch: „Das Ich ist nur das Bewußtsein meines Denkens.“ Wieder andere Aeußerungen dagegen rechnen nicht nur das Denken, sondern auch das bloße Dasein des Ich zu dem, was wir nur durch den inneren Sinn erfahren können. Darin jedoch stimmen alle Beschreibungen, die Kant von dem Ich-Bewußtsein giebt, überein, daß dasselbe eine einfache Vorstellung sei, durch die uns nichts Mannigfaltiges gegeben sei. Darum will er ihm auch nicht die Bezeichnung einer Anschauung zugestehen, obwohl nach der vorangestellten Bestimmung dieses Begriffes jede Vorstellung, die sich unmittelbar auf ihren Gegenstand bezieht, oder deren Gegenstand uns gegeben ist, wie dies für diejenige des Ich zutrifft, so genannt werden müßte. Der Satz, daß alle Anschauungen sinnlich seien, erfährt also durch die Lehre von dem Ich-Bewußtsein keine Einschränkung. Um eine intellektuelle Anschauung zu besitzen, müßten wir durch das bloße Ich-Bewußtsein ein Mannigfaltiges vorstellen. „Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewußtsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde anschauen; der unsere kann nur denken und muß in den Sinnen die Anschauung suchen.“ Wie nun das Ich-Bewußtsein und das in der äußeren und inneren Anschauung bestehende Bewußtsein sich zu Einem Bewußtsein verbinden können, wie, mit anderen Worten, der Verstand, der das Ich-Bewußtsein hervorbringt oder vielmehr, wie Kant erklärt, selbst das Ich-Bewußtsein ist, sich des in der inneren Anschauung Gegebenen, wozu nach dem oben Bemerkten das innere Anschauen selbst und das äußere Anschauen nebst dessen Gegenstande, der äußeren Erscheinungswelt, gehört, bemächtigen und es als Bestimmtheit auf das Ich beziehen könne, darüber giebt die Kritik der reinen Vernunft nicht die mindeste Auskunft; sie ist wohl der Ansicht, daß wir, um uns davon einen Begriff machen zu können, die gemeinsame Wurzel, aus welcher vielleicht die beiden Stämme der Sinnlichkeit und des Verstandes entspringen (siehe oben), kennen müßten.

Noch nach einer anderen Seite hin bedarf der Satz, daß ein Gegenstand unser Gemüth affiziren müsse, damit sich unser Vorstellen unmittelbar auf ihn beziehen, oder damit er für unser Vorstellen ein Gegebenes sein könne, einer einschränkenden Bestimmung. Die gegebenen Gegenstände der Anschauung, die Erscheinungen, gehen nämlich, wie Kant weiter findet, nicht in demjenigen auf, was uns durch Affizirung des Gemüthes gegeben wird, dem durch den inneren oder den äußeren Sinn Empfundenen; es gehört

zu ihnen außerdem eine gewisse Ordnung des empfundenen Mannigfaltigen oder etwas, worin alles Mannigfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen angeschaut wird. Jenes nennt er die Materie, dieses die Form der Erscheinung oder der Anschauung. „In der Erscheinung, definirt er, nenne ich das, was der Empfindung korrespondirt, die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung.“ Die Form aller Erscheinungen des äußeren Sinnes ist der Raum, denn vermittelst des äußeren Sinnes stellen wir uns Gegenstände als außer uns, und diese insgesammt im Raume vor, darinnen ihre Gestalt, Größe und Verhältniß gegeneinander bestimmt oder bestimmbar ist. Die Form des inneren Sinnes oder des Anschauens unser selbst ist die Zeit, denn Alles, was zu den inneren Bestimmungen gehört, wird in Verhältnissen der Zeit vorgestellt. Hierzu ist jedoch zu bemerken, daß die Zeit, wenn sie auch ebenso wenig äußerlich angeschaut werden kann wie der Raum als etwas in uns, doch nicht bloß die inneren, sondern auch die äußeren Erscheinungen in sich faßt. Sie ist, wie Kant sagt, die formale Bedingung aller Erscheinungen überhaupt, während der Raum als Bedingung auf äußere Erscheinungen eingeschränkt ist. Und zwar hat dies darin seinen Grund, daß das äußere Anschauen zu dem inneren Zustande des Gemüthes gehört, also als in der Zeit stattfindend angeschaut wird, und daß so die unmittelbare Bedingung des innerlich Angeschauten mittelbar eine solche auch des äußerlich Angeschauten ist.

Wenn nun der Raum und die Zeit als Formen der Erscheinungen nicht empfunden werden, also uns nicht dadurch gegeben sind, daß unser Gemüth auf gewisse Weise affizirt wird, so müssen sie, wie auch schon Leibniz gesehen hatte (siehe Band I, S. 439), ein Inhalt unseres Anschauens sein, den dieses durch sich selbst besitzt; sie müssen, wie Kant sagt, in meinem Subjekt vor allen wirklichen Eindrücken vorhergehen, dadurch ich von Gegenständen affizirt werde. „Da das, heißt es in der Kritik der reinen Vernunft, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesammt im Gemüthe a priori bereit liegen und dahero abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden.“ Die Vorstellungen des Raumes und der Zeit sind also reine Anschauungen, Anschauungen a priori. Dasselbe ergiebt sich auch daraus, daß der Beziehung gewisser Empfindungen auf etwas in einem anderen Orte des Raumes, als darinnen ich mich befinde, imgleichen der Vorstellung derselben als außer- und nebeneinander seiender, die Vorstellung des Raumes schon zu Grunde liegen muß, diese

also nicht aus den Verhältnissen der äußeren Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein kann, sondern diese äußere Erfahrung selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich ist, und daß ebenso das Zugleich-sein oder Aufeinanderfolgen selbst nicht in die Wahrnehmung kommen würde, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge. Ein dritter Beweis kann der Thatsache entnommen werden, daß man sich niemals eine Vorstellung davon machen kann, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden, und daß man ebenso die Zeit selbst nicht aufheben kann, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann. Denn diese Nothwendigkeit der Vorstellungen des Raumes und der Zeit läßt sich nur erklären, wenn man annimmt, daß der Raum und die Zeit a priori im Anschauungsvermögen liegende Bedingungen des Anschauens sind. Endlich kann man, wovon später noch die Rede sein wird, aus der Eigenthümlichkeit der mathematischen Sätze, daß sie synthetische Urtheile a priori sind, auf die Reinheit der Anschauungen des Raumes und der Zeit schließen, indem, wenn dieselben empirisch wären, auch die aus ihnen geschöpften mathematischen Sätze empirisch sein müßten.

Aus dieser Ansicht von dem Ursprunge der Vorstellungen des Raumes und der Zeit glaubt Kant die Folgerung ziehen zu können, daß der Raum und die Zeit weder etwas, was für sich bestünde, noch etwas, was den Dingen an sich als Bestimmung anhinge, sondern nichts als subjektive Bedingungen des Anschauens oder Formen der Erscheinung sind, daß also die Gegenstände unseres Anschauens oder Wahrnehmens nicht bloß in dem, was wir durch die Art, wie wir von ihnen affizirt werden, von ihnen wahrnehmen, und was selbstverständlich kein anderes Dasein als das in seinem Empfunden- und Wahrgenommen-sein bestehende hat, bloße Erscheinungen sind. „Der Raum, sagt er, stellet gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältniß aufeinander vor, d. i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete, und welche bliebe, wenn man auch von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung abstrahirte. Denn weder absolute noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschaut werden. Der Raum ist nichts Anderes, als nur die Form aller Erscheinungen der äußeren Sinne, d. i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist." „Wir können demnach nur aus dem Standpunkte eines Menschen vom Raume, von ausgedehnten Wesen, u. s. w. reden. Gehen wir von der subjektiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äußere Anschauung bekommen können, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts." „Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestünde, oder den Dingen

als objektive Bestimmung anhinge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahirte: denn im ersten Falle würde sie etwas sein, was ohne wirklichen Gegenstand dennoch wirklich wäre. Was aber das Zweite betrifft, so könnte sie als eine den Dingen selbst anhängende Bestimmung oder Ordnung nicht vor den Gegenständen als ihre Bedingung vorhergehen und a priori angeschaut werden.“ „Wir haben also sagen wollen: daß alle unsere Anschauung nichts als die Darstellung von Erscheinung sei; daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse an sich selbst so beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können. Was es für eine Bewandtniß mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigenthümlich ist, die auch nicht nothwendig jedem Wesen, ob zwar jedem Menschen, zukommen muß.“ „Was die Gegenstände an sich selbst sein mögen, würde uns durch die aufgeklärteste Erkenntniß der Erscheinung derselben, die uns allein gegeben ist, doch niemals bekannt werden.“ — Den Einwurf, daß, wenn man gleich alle äußeren Erscheinungen sammt deren Veränderungen leugnen wollte, doch der Wechsel unserer eigenen Vorstellungen beweise, daß Veränderungen wirklich seien, mithin, da Veränderungen nur in der Zeit möglich seien, auch die Zeit, glaubt Kant mit der Bemerkung zurückweisen zu können, daß der Wechsel unserer Vorstellungen selbst nur Erscheinung sei. Man könne zwar sagen: meine Vorstellungen folgen einander, aber das heiße nur: wir sind uns ihrer als in einer Zeitfolge, d. i. nach der Form des inneren Sinnes, bewußt. Es ist indessen leicht zu sehen, daß er mit dieser Bemerkung selbst wieder das, was er leugnet, voraussetzt. Denn das Bewußtsein, welches wir von unseren Vorstellungen als in einer Zeitfolge stehenden haben, steht selbst in einer Zeitfolge, und näher gebraucht es zu seinem Dasein genau dieselbe Zeitlänge, welche die seinen Gegenstand bildende Reihe von Vorstellungen und die deren Gegenstand bildende Reihe äußerer Erscheinungen gebraucht. Damit ich z. B. einen Gesang, der eine Minute lang dauert, höre, muß ich eine Minute lang hören, und das Bewußtsein, welches ich von diesem Hören habe, erstreckt sich durch dieselbe Minute hindurch. Ist also das Bewußtsein, welches ich von meinen Vorstellungen als in einer Zeitfolge stehender habe, wirklich, so ist es auch die Zeit. Der Kantianer könnte nun freilich das in der That inkonsequenter-

weise gemachte Zugeständniß, daß man sich seiner Vorstellungen als aufeinander folgender wirklich bewußt sei, zurücknehmen und erklären, auch das Bewußtsein, welches wir von unseren Vorstellungen haben, sei bloße Erscheinung, und wenn man daher sage: mein Bewußtsein einer Folge von Vorstellungen verläuft selbst in der Zeit, so könne das nur heißen: ich bin mir dieses Bewußtseins als eines in der Zeit verlaufenden bewußt. Allein dann wäre zu erwidern, daß auch dieses Bewußtsein von dem Bewußtsein des Vorstellungswechsels wieder derselben Zeitlänge wie das Bewußtsein vom Vorstellungswechsel und der Vorstellungswechsel selbst und die in ihm vorgestellten äußeren Erscheinungen bedürfe, daß man z. B. auch, um sich des Bewußtseins des Hörens eines eine Minute lang dauernden Gesanges bewußt zu sein, eine Minute gebrauche, und daß mithin, wenn das Bewußtsein von dem Bewußtsein des Vorstellungswechsels wirklich sei, auch die Zeit es sei. Würde nun auch die in der That für einen Anhänger der Lehre vom inneren Sinne inkonsequente Voraussetzung, daß das Bewußtsein vom Bewußtsein des Vorstellens äußerer Erscheinungen wirklich sei, zurückgenommen und durch die andere ersetzt, daß dieses Bewußtsein dritter Stufe bloße Erscheinung für ein Bewußtsein vierter Stufe sei, so würde aus der Wirklichkeit dieses Bewußtseins vierter Stufe, da dasselbe ebenfalls in der Zeit sein müßte, wiederum die Wirklichkeit der Zeit gefolgert werden können, und so fort ins Unendliche. (Vergleiche oben, S. 37 f.)

Sind nun auch der Raum und die Zeit Formen nicht der Dinge an sich, sondern nur der Erscheinungen, so hat doch, wie die transscendentale Aesthetik einschärft, die Vorstellung des Raumes in Ansehung alles dessen, was uns äußerlich als Gegenstand vorkommen kann, und die der Zeit in Ansehung aller Gegenstände, die uns überhaupt jemals gegeben werden mögen, objektive Gültigkeit. Es kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenstand, der nicht unter die Bedingung der Zeit, und in der äußeren Erfahrung niemals ein solcher, der nicht außerdem unter die Bedingung des Raumes gehörte, gegeben werden. Kant nennt diese objektive Gültigkeit des Raumes und der Zeit ihre empirische Realität, und ihr Nicht-gültig-sein für die Dinge an sich oder ihren Mangel an absoluter Realität ihre transscendentale Idealität. Die letztere besteht also, wie er erläutert, darin, daß der Raum und die Zeit, wenn man von den subjektiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahirt, gar nichts sind und den Gegenständen an sich selbst weder als etwas Subsistirendes noch als etwas Inhärirendes beigezählt werden können. — Weiter warnt die transscendentale Aesthetik davor, die behauptete Idealität des Raumes und der Zeit nicht mit derjenigen der empfundenen (sekundären) Qualitäten auf dieselbe Stufe zu stellen. Denn wenn man die letzteren mit Recht nicht als Beschaffenheit der Dinge, sondern bloß als Veränderungen unseres

Subjektes betrachte, so lasse man das, was nach der Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit selbst nur Erscheinung sei, z. B. eine Rose im empirischen Verstande, die dem Auge als roth erscheine, für ein Ding an sich selbst gelten. Man unterscheide dann nur empirisch in der Weise, daß man das, was der Anschauung der Erscheinungen wesentlich anhänge und für jeden menschlichen Sinn, unter allen verschiedenen Lagen des Gegenstandes zu den Sinnen, gelte, den Gegenstand an sich selbst nenne, dagegen das, was der Anschauung nur zufälligerweise zukomme, indem es nicht in Beziehung auf die Sinnlichkeit überhaupt, sondern nur auf eine besondere Stellung oder Organisation dieses oder jenes Sinnes gültig sei, die Erscheinung des Gegenstandes.

Die Annahme an sich seiender Dinge führt Kant ohne Begründung ein. Wie schon angegeben wurde (oben S. 40 f.), ist uns nach ihm Ein Ding an sich, freilich nur seinem Dasein, nicht auch seiner Beschaffenheit nach, gegeben: das eigene Ich. Was diejenigen betrifft, welche den Erscheinungen, die wir außer uns wahrnehmen, zu Grunde liegen sollen, so scheint er nicht gemeint zu haben, daß uns ein Schluß von der Wirkung auf die Ursache die Gewißheit ihres Daseins geben könne, wenn sie ihm auch unzweifelhaft für die Ursachen unserer äußeren Erscheinungen und Wahrnehmungen galten. Bei einem solchen Schlusse würde es, wie er selbst bemerkt (in der Kritik des vierten Paralogismus der rationalen Psychologie), immer zweifelhaft bleiben, ob die Ursache in uns oder außer uns sei. Es scheint vielmehr seine Meinung gewesen zu sein, daß uns — zwar nicht für die Sinnlichkeit, aber für den Verstand, der, wie die transscendentale Logik lehrt, an der Wahrnehmung der Erscheinungen betheiligt ist, indem er erst dem im Raume Angeschauten die Bedeutung substantieller und wirkender Dinge giebt — in den äußeren Erscheinungen selbst, ähnlich wie in der des eigenen Ich, die ihnen zu Grunde liegenden Dinge an sich ihrem bloßen Dasein nach entgegentreten, daß uns also ihr Dasein unmittelbar durch die Erfahrung verbürgt werde. Jedenfalls lehrt er in den Prolegomena und in der nach diesen erschienenen zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft (mit der alle folgenden genau übereinstimmen), daß, wenn auch alle Bestimmtheiten der Erscheinungen, die primären Qualitäten nicht minder als die sekundären, und die nur dem Verstand sich darstellenden nicht minder als die anschaubaren, nichts sind, was an sich seienden Dingen an sich zukommen könnte, doch die Gegenstände, welche uns in diesen Bestimmtheiten erscheinen, die an sich seienden Dinge selbst sind, gleichwie, wenn man die Körper vom empirischen Standpunkte betrachtet, zwar die empfundenen (sekundären) Qualitäten keinem Körper an sich zukommen, aber die Körper, welche uns in diesen Qualitäten erscheinen, doch die an sich seienden Körper sind, — daß also

die Dinge an sich, indem sie uns erscheinen, zwar ihre wirkliche Beschaffenheit verbergen, ihr bloßes dinghaftes Dasein aber unverhüllt lassen. „Daß man, heißt es in den Prolegomena, unbeschadet der wirklichen Existenz äußerer Dinge von einer Menge ihrer Prädikate sagen könne: sie gehörten nicht zu diesen Dingen an sich selbst, sondern nur zu ihren Erscheinungen, und hätten außer unserer Vorstellung keine eigene Existenz, ist etwas, was schon lange vor Lockes Zeiten, am meisten aber nach diesen, allgemein angenommen und zugestanden ist. Dahin gehören die Wärme, die Farbe, der Geschmack ꝛc. Daß ich aber über diese, aus wichtigen Ursachen, die übrigen Qualitäten der Körper, die man primarias nennt, die Ausdehnung, den Ort, und überhaupt den Raum, mit Allem, was ihm anhängig ist (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Gestalt ꝛc.) auch mit zu bloßen Erscheinungen zähle, dawider kann man nicht den mindesten Grund der Unzulässigkeit anführen, und so wenig wie der, welcher die Farben nicht als Eigenschaften, die dem Objekt an sich selbst, sondern nur dem Sinn des Sehens als Modifikationen anhängen, will gelten lassen, darum ein Idealist heißen kann: so wenig kann mein Lehrbegriff idealistisch heißen, bloß deshalb, weil ich finde, daß noch mehr, ja alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen, bloß zu seiner Erscheinung gehören; denn die Existenz des Dinges, was erscheint, wird dadurch nicht wie beim wirklichen Idealismus aufgehoben, sondern nur gezeigt, daß wir es, wie es an sich selbst sei, durch Sinne gar nicht erkennen können." „Da ich also den Sachen, die wir uns durch Sinne vorstellen, ihre Wirklichkeit lasse, und nur unsere sinnliche Anschauung von diesen Sachen dahin einschränke, daß sie in gar keinem Stücke, selbst nicht in den reinen Anschauungen von Raum und Zeit, etwas mehr als bloße Erscheinung jener Sachen, niemals aber die Beschaffenheit derselben an ihnen selbst vorstellen, so ist dies kein der Natur von mir angedichteter durchgängiger Schein .... Daß ich selbst dieser meiner Theorie den Namen eines transscendentalen Idealismus gegeben habe, kann Keinen berechtigen, ihn mit dem empirischen Idealism des Cartes (wiewohl dieser nur eine Aufgabe war, wegen deren Unauflöslichkeit es, nach Cartes' Meinung, Jedermann frei stand, die Existenz der körperlichen Welt zu verneinen, weil sie niemals genugthuend beantwortet werden könnte) oder mit dem mystischen und schwärmerischen des Berkeley (wowider und andere ähnliche Hirngespinnste unsere Kritik vielmehr das eigentliche Gegenmittel enthält) zu verwechseln. Denn dieser von mir sogenannte Idealism betraf nicht die Existenz der Sachen, (die Bezweiflung derselben aber macht eigentlich den Idealism in rezipirter Bedeutung aus), denn die zu bezweifeln, ist mir niemals in den Sinn gekommen, sondern bloß die sinnliche Vorstellung der Sachen, dazu Zeit und Raum zu oberst gehören, und von diesen, mithin überhaupt von

allen Erscheinungen, habe ich nur gezeigt, daß sie nicht Sachen (sondern bloße Vorstellungsarten), auch nicht den Sachen an sich selbst angehörige Bestimmungen sind." „Wenn wir die Gegenstände der Sinne, wie billig, als bloße Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hierdurch doch zugleich, daß ihnen ein Ding an sich selbst zu Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung, d. i. die Art, wie unsere Sinne von diesem unbekannten Etwas affizirt werden, kennen. Der Verstand also, eben dadurch, daß er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu." Es kann hierzu noch darauf hingewiesen werden, daß Kant in der Kritik des ontologischen Beweises es für unmöglich erklärt, die Existenz eines außer dem Felde der Erfahrung liegenden Gegenstandes zu erkennen, wenn auch eine solche Existenz nicht für schlechterdings unmöglich erklärt werden könne; denn wenn dem so ist, so würde die Existenz von Dingen an sich zweifelhaft sein, wenn nicht die Gegenstände der Erfahrung selbst unter der Hülle von Erscheinungen ihre wahre Beschaffenheit verbergende Dinge an sich wären, zweifelhaft aber ist die Existenz an sich seiender Dinge nach Kant nicht. Es versteht sich von selbst, daß das Zusammenfallen des Dinges an sich mit dem Gegenstande, der von uns wahrgenommen wird, der aber an sich keine der Bestimmtheiten besitzt, in denen wir ihn mit unserem Anschauungsvermögen und unserem Verstande wahrnehmen, nicht so gemeint ist, als ob jeder besondere Körper, der uns erscheint, seinem bloßen Dasein nach ein besonderes Ding an sich sein solle. Ohne Zweifel wollte Kant nur sagen, daß der Gesammtheit der äußeren Erscheinungen etwas an sich Seiendes in der angegebenen Weise zu Grunde liege, ohne der Theilung dieser Gesammtheit in eine Vielheit von Körpern eine Theilung des an sich Seienden korrespondiren zu lassen. —

Aus der hiermit dargestellten Theorie des Anschauungsvermögens ergiebt sich nach Kant ohne Weiteres die Lösung der der transscendentalen Aesthetik ausdrücklich gestellten Aufgabe, die Beantwortung der Frage nämlich, ob das Anschauungsvermögen synthetische Urtheile a priori möglich mache, und eventuell welche. Wie die empirische Anschauung, meint er (vergleiche oben S. 30 f.), es ohne Schwierigkeit möglich mache, daß wir unseren Begriff, den wir uns von einem Objekte der Anschauung machen, durch neue Prädikate, die die Anschauung selbst darbiete, in der Erfahrung synthetisch erweitern, so werde es auch die reine Anschauung thun; die durch Anschauung a priori ermöglichten synthetischen Urtheile aber seien selbst a priori. Es sind die mathematischen Erkenntnisse, deren Möglichkeit Kant hiermit erklärt zu haben glaubt. Aus der Anschauung des Raumes entspringen die geometrischen Urtheile, aus derjenigen der Zeit außer gewissen Axiomen von den Verhältnissen der Zeit (z. B. daß die

Zeit nur Eine Dimension hat, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich, sondern nacheinander sind, während verschiedene Räume nicht nacheinander, sondern zugleich sind, daß kontradiktorisch entgegengesetzte Prädikate, z. B. das Sein an einem Orte und das Nichtsein an demselben Orte, von einem und demselben Objekte gelten können, nämlich nacheinander) die Sätze der allgemeinen Bewegungslehre und derjenigen der Arithmetik. Daß die Arithmetik die Synthesen in ihren Erkenntnissen mittelst der Anschauung der Zeit bewirke, soll sich nach den Prolegomenen (die Kritik der reinen Vernunft kommt in der transscendentalen Aesthetik nicht auf die arithmetischen Erkenntnisse zurück) aus der Bemerkung ergeben, daß sie ihre Zahlbegriffe durch successive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit zu Stande bringe. Zu den synthetischen Erkenntnissen, deren Möglichkeit auf den reinen Anschauungen beruht, müssen im Sinne Kants ohne Zweifel auch die Sätze, daß alle Erscheinungen, die uns jemals vorkommen mögen, in der Zeit, und die des äußeren Sinnes auch im Raume sind (vergl. oben S. 45), gerechnet werden, eine Bemerkung, die, wie sich zeigen wird, für die Vergleichung der transscendentalen Aesthetik und der transscendentalen Logik von Belang ist.

4. Der transscendentalen Logik erster Theil oder die transscendentale Analytik.

Wenn Kant von der Sinnlichkeit sagt, sie sei das Vermögen, dadurch uns Gegenstände gegeben werden, die dann der Verstand denke, so ist diese Erklärung, vom Standpunkte seiner eigenen Lehre aus angesehen, ungenau. Es ist keineswegs seine Meinung, daß schon durch das bloße Anschauen, ohne alle Beihülfe des Verstandes, Gegenstände so für uns da seien, daß wir über sie etwas denken können, und daß die Thätigkeit des Verstandes also erst mit dem Denken über die Gegenstände, welche uns die Anschauung liefere, dem Vergleichen und Unterscheiden, dem Herausheben von einzelnen Dingen und Klassen von Dingen aus dem Ganzen der angeschauten Erscheinungen, dem Bilden von Begriffen, dem Urtheilen und Schließen, beginne. Vielmehr bedürfen wir nach ihm des Verstandes auch schon dazu, daß Gegenstände so für uns da seien, wie sie es sein müssen, damit wir über sie denken können. Oder vielmehr, da etwas, was als Gegenstand für uns da ist, eben damit so für uns da ist, daß wir über es denken können, so ist genauer zu sagen: wir bedürfen des Verstandes schon dazu, daß wirklich Gegenstände und nicht bloß eine noch nicht auf Gegenstände bezogene Mannigfaltigkeit von Bestimmtheiten, von Farben, Tönen, Gerüchen und dergleichen, im Raume und in der Zeit für uns da sind. Nennt man

mit Kant das ganze Vorstellen, dadurch wirkliche Gegenstände, wie sie der Verstand zum Urtheilen gebraucht, für uns da sind, Erfahren (angemessener wäre wohl die Bezeichnung Wahrnehmen gewesen), so ist das Erfahren nicht eine Leistung des bloßen Anschauungsvermögens, sondern an ihm ist bereits der Verstand betheiligt; das Erfahren besteht in einer Verbindung des Anschauens mit einem Denken, welches dem Denken über Gegenstände, dem urtheilenden Denken, vorhergeht; die Erfahrung ist, wie Kant sagt, ein Produkt der Sinne und des Verstandes. Es sind demnach zwei Verrichtungen des Verstandes zu unterscheiden, deren eine in Verbindung mit dem Anschauen das Erfahren ausmacht, also dazu erforderlich ist, daß Gegenstände, mit denen wir uns denkend beschäftigen können, überhaupt erst für uns da sind, und deren andere in dem sich auf Gegenstände, die schon für uns da sind, beziehenden Denken besteht. Die erstere bildet den eigentlichen Gegenstand des ersten Theils der transscendentalen Logik (vergleiche oben S. 15), der transscendentalen Analytik. Denn wenn der allgemeine Grund der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori darin zu suchen ist, daß die Gegenstände sich nach unserer Erkenntnißthätigkeit richten müssen (vergleiche oben S. 17 f.), so wird das genaue Verständniß dieser Möglichkeit sich aus der Untersuchung desjenigen Theils der Erkenntnißthätigkeit ergeben müssen, durch welchen die Gegenstände, von denen in synthetischen Urtheilen a priori etwas erkannt wird, erst für uns da sind, d. i. des Anschauens und desjenigen Denkens, dessen Verbindung mit dem Anschauen das Erfahren ausmacht, indem von einem Sich-richten der Gegenstände nach unserer Erkenntnißthätigkeit offenbar nur in Beziehung auf diesen Theil derselben die Rede sein kann. Die andere Verstandesthätigkeit, das Denken, welches sich mit den in der Erfahrung gegebenen Gegenständen beschäftigt, gehört mehr der bisher allein als Logik bezeichneten Wissenschaft an. Es muß zu der Unterscheidung zweier Weisen der Verstandesthätigkeit jedoch bemerkt werden, daß Kant dieselbe nicht klar und scharf hervortreten läßt und nicht durchgehend mit Entschiedenheit und Bestimmtheit aufrecht erhält. Es ist dies ein Hauptgrund der großen Dunkelheit und Verworrenheit, an der, wie selbst eifrige Bewunderer Kants zugegeben haben, die transscendentale Logik leidet, die jedoch mit zur Darstellung zu bringen sicherlich nicht zu den Aufgaben einer Wiedergabe ihres wesentlichsten Inhaltes gehört.

Da die Materie der in der Erfahrung gegebenen Erscheinungen, d. i. das an ihnen der Empfindung Korrespondirende, vollständig durch die Sinnlichkeit gegeben ist, so kann das, was von ihnen erst durch den Verstand vorgestellt wird, nur zu der Form, d. i. demjenigen, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann (siehe oben S. 42), gehören. Demnach machen, wenn das

Erfahren mehr als Anschauen ist und eine Thätigkeit des Verstandes enthält, der Raum und die Zeit noch nicht die ganze Form der Erscheinungen aus. Zu diesen Formen, welche die Erscheinungen insofern haben, als sie angeschaut werden, kommt noch eine Form oder eine Mehrheit von Formen, in denen sie vom Verstande erfahren werden. Nachdem das Anschauungsvermögen das ihm durch die Eindrücke der Sinne gelieferte Mannigfaltige in die sinnlichen Formen des Raumes und der Zeit aufgenommen hat, unterzieht der Verstand die bereits im Raume und in der Zeit sich darstellenden Erscheinungen einer nochmaligen, einer intellektuellen Formung, und so erst werden sie zu Gegenständen unseres Vorstellens, die dem Denken in Begriffen und Urtheilen zu thun geben können.

Die Form, in die der Verstand die angeschauten Erscheinungen bringt, kann, wie schon angedeutet wurde, im Sinne Kants kurz als die Gegenständlichkeit oder Objektheit oder Dingheit (genauer: das Für-uns-Dingsein) bezeichnet werden. Die Anschauung giebt uns nicht Gegenstände oder Dinge, sondern nur Bestimmtheiten im Raume und in der Zeit, Gestalten, Farben, Töne u. s. w. Zu einem Gegenstande gehört aber, wie Kant meint, ein Mannigfaltiges, und die Gegenständlichkeit besteht in der Vereinigung oder Verbindung dieses Mannigfaltigen. „Verstand, erklärt er, ist, allgemein zu reden, das Vermögen der Erkenntnisse. Diese bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt. Objekt aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist.“ Das also ist die dem Denken über Gegenstände, dem Denken in Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, vorhergehende Verrichtung des Verstandes, das Erfahren, daß es das im Raume und in der Zeit angeschaute Mannigfaltige verbindet oder vereinigt und so aus demselben Objekte macht. „Das Mannigfaltige der Vorstellungen, sagt Kant, kann in einer Anschauung gegeben werden, die bloß sinnlich d. i. nichts als Empfänglichkeit ist, und die Form dieser Anschauung kann a priori in unserem Vorstellungsvermögen liegen, ohne doch etwas Anderes als die Art zu sein, wie das Subjekt affizirt wird. Allein die Verbindung eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein; denn sie ist ein Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und da man diese, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung . . . eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen würden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, daß wir uns nichts als im Objekt verbunden vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte

4*

selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Aktus seiner Selbstthätigkeit ist." „Aber der Begriff der Verbindung, findet er weiter, führt außer dem Begriffe des Mannigfaltigen, und der Synthesis desselben, noch den der Einheit desselben bei sich. Verbindung ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen. Die Vorstellung dieser Einheit kann also nicht aus der Verbindung entstehen, sie macht vielmehr dadurch, daß sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich."

Es fragt sich nun weiter, worin die Form der synthetischen Einheit oder der Objektheit besteht, mit anderen Worten, was das ist, durch dessen Hinzudenken zu einem gegebenen Mannigfaltigen der Verstand dieses zu einem einheitlichen Objekte macht. Um diese Frage zu beantworten, muß man, wie Kant auseinandersetzt (allerdings in einer Weise, die an Klarheit und Evidenz viel zu wünschen übrig läßt), von der Betrachtung der anderen Thätigkeit des Verstandes, der im Urtheilen bestehenden, ausgehen. In jedem Urtheile nämlich wird eine objektive Einheit gegebener Vorstellungen analysirt; denn auch wenn das Urtheil synthetisch ist, geht doch die Verbindung der Subjektsvorstellung und der Prädikatsvorstellung dem eigentlichen Urtheilsakte vorher; durch den Urtheilsakt bringen wir uns nur diese Verbindung als solche zum Bewußtsein, lösen sie auf, analysiren sie, wie wir es, wenn das Urtheil analytisch ist, mit der für sich allein genommenen Subjektsvorstellung thun. Z. B. in dem Urtheile, der Körper ist schwer, denke ich nicht bloß ein Beisammen-sein dessen, was den Inhalt der Vorstellung des Körpers, und dessen, was den Inhalt der Vorstellung des Schweren bildet, in der wie oft auch immer wiederholten Wahrnehmung, sondern (worauf das Verhältnißwörtchen Ist zielt) das Verbunden-sein dieser beiden Vorstellungsinhalte in demselben Objekte, ohne Unterschied des Zustandes des Subjektes. Und zwar hat der Verstand die objektive Einheit, die er in einem Urtheil analysirt, selbst durch Synthesis hervorgebracht, denn, wie Kant sagt, wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es nur durch ihn als verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden können. Hiernach ist die Frage, was der Verstand — nicht zu irgend einem besonderen gegebenen Mannigfaltigen, sofern es dieses besondere ist, sondern zu einem gegebenen Mannigfaltigen überhaupt hinzudenke, indem er es in die Vorstellung eines Objektes zusammenfasse, oder die Frage, worin die allgemeine Form der objektiven synthetischen Einheit bestehe, einerlei mit der, was der Verstand — nicht in diesem oder jenem besonderen Urtheile, sondern in den Urtheilen überhaupt, oder, was dasselbe ist, was er in einem Urtheile — nicht vermöge seines besonderen Inhaltes, sondern vermöge seiner bloßen Form auflöse. Die Urtheilsform kann also zum

transscendentalen Leitfaden der Entdeckung derjenigen Form dienen, die der Verstand als Vermögen des Erfahrens den Erscheinungen giebt, indem er aus ihnen durch Verbindung des Mannigfaltigen, daraus sie bestehen, Objekte macht.

An der Urtheilsform nun sind nach Kant vier Seiten zu unterscheiden, und in jedem bestimmten Urtheile geht die allgemeine Urtheilsform hinsichtlich jeder ihrer vier Seiten in eine von drei besonderen Formen über, so daß es im Ganzen zwölf besondere Urtheilsformen giebt. Wenn wir, heißt es in der Kritik der reinen Vernunft, von allem Inhalte eines Urtheils überhaupt abstrahiren und nur auf die bloße Verstandesform darin Acht geben, so finden wir, daß die Funktion des Denkens in demselben unter vier Titel gebracht werden könne, deren jeder drei Momente unter sich enthält; sie können füglich in folgender Tafel vorgestellt werden:

1.
Quantität der Urtheile.
Allgemeine.
Besondere.
Einzelne.

2.
Qualität.
Bejahende.
Verneinende.
Unendliche.

3.
Relation.
Kategorische.
Hypothetische.
Disjunktive.

4.
Modalität.
Problematische.
Assertorische.
Apodiktische.

Aus den Anmerkungen, die Kant zu dieser Tafel der Urtheilsformen macht, ist Folgendes herauszuheben.

Unter einem unendlichen Urtheile versteht er ein solches, welches zwar der logischen Form nach bejahe, aber ein verneinendes Prädikat habe, z. B. die Seele ist ein Nicht-Sterbliches. Die allgemeine Logik, bemerkt er, zähle, da sie von allem Inhalte des Prädikates abstrahire, diese Urtheile mit Recht den bejahenden bei, die transscendentale Logik aber müsse sie von denselben unterscheiden, da es eine eigenthümliche Denkhandlung sei, einen Gegenstand in die unendliche Sphäre alles Möglichen nach Wegnahme eines bestimmten Theiles desselben, also nach einer Beschränkung, wobei dieselbe doch unendlich bleibe, hineinzusetzen, z. B. die Seele in die durch Ausnehmen der sterblichen Wesen beschränkte und doch noch unendliche Sphäre

aller möglichen Dinge. Der Unterschied der Glieder der Eintheilung nach der Relation soll darin bestehen, daß das Verhältniß des Denkens sei in den kategorischen Urtheilen das des Prädikats zum Subjekte, in den hypothetischen (z. B. wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, so wird der beharrlich Böse gestraft) das des Grundes zur Folge, in den disjunktiven (z. B. in dem Satze, die Welt ist entweder durch einen blinden Zufall oder durch innere Nothwendigkeit oder durch eine äußere Ursache) das der eingetheilten Erkenntniß (in dem Beispiele der möglichen Erkenntniß über das Dasein einer Welt überhaupt) und der gesammelten Glieder der Eintheilung untereinander. Der Modalität der Urtheile schreibt Kant die Eigenthümlichkeit zu, daß sie nichts zum Inhalte des Urtheils beitrage, sondern nur den Werth der Kopula in Beziehung auf das Denken überhaupt angehe. Problematische Urtheile seien solche, wo man das Bejahen oder Verneinen als bloß möglich (beliebig) annehme, assertorische, da es als wirklich (wahr) betrachtet werde, apodiktische, in denen man es als nothwendig ansehe.

Nach dem über die Beziehung der Urtheilsform zu der Form der Erfahrung, welche in der synthetischen Einheit des in einer Anschauung gegebenen Mannigfaltigen oder der Objektheit besteht, Festgestellten müssen den vier Seiten jener vier Seiten dieser und den zwölf besonderen Urtheilsformen zwölf zur allgemeinen Form der Erfahrung gehörende Bestimmungen oder zwölf Bedingungen, unter denen allein etwas überhaupt als Gegenstand gedacht werden kann, entsprechen. Kant nennt die letzteren Kategorien. In Hinsicht auf ihre Beziehung zu den Urtheilsformen definirt er die Kategorien als Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Formen zu urtheilen als bestimmt angesehen wird. Die von ihm aufgestellte Tafel der Kategorien lautet:

1.
Kategorien der Quantität.
Einheit (das Maß)
Vielheit (die Größe)
Allheit (das Ganze).

2.
Der Qualität.
Realität
Negation
Limitation

3.
Der Relation.
Inhärenz und Subsistenz
(substantia et accidens)
Kausalität und Dependenz
(Ursache und Wirkung)
Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden).

4.
Der Modalität.
Möglichkeit — Unmöglichkeit
Dasein — Nichtsein
Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

Eine nähere Darlegung der Zusammengehörigkeit der einzelnen Kategorien mit den Urtheilsformen, mit denen er sie in Parallele stellt, hat Kant nur bei einer einzigen, der der Gemeinschaft, für nöthig gehalten; bei den übrigen, meint er, falle sie in die Augen. Auch Definitionen hat er den einzelnen Kategorien nicht beigefügt; er überhebe sich, sagt er, derselben geflissentlich, ob er gleich in Besitz derselben sein möchte. Desgleichen hat er dem Leser die gewiß nicht leichte Aufgabe überlassen, herauszufinden, wie für jede Kategorie die Erklärung zutreffe, nach welcher sie Weisen der synthetischen Einheit eines Mannigfaltigen und damit zur Form der Objektheit oder Dingheit gehörende Bestimmungen sind. Zu den Fragen, auf welche er die Antwort schuldig geblieben ist, gehört ferner die, ob, wie jedes Urtheil hinsichtlich seiner Quantität, seiner Qualität, seiner Relation und seiner Modalität nur je eine von den drei unter diesen Titeln befaßten Formen hat (so daß z. B. ein allgemeines Urtheil nicht auch ein besonderes und ein einzelnes, ein kategorisches nicht auch ein hypothetisches und ein disjunktives sein kann), — ob so auch in jedem Gegenstande nach jeder der vier Seiten, von denen er betrachtet werden kann, das Mannigfaltige nur in einer der drei Weisen, die bezüglich jeder Seite unterschieden werden können, synthetisch verbunden ist, ob es also so viel verschiedene vollständige Formen der Objektheit giebt, wie es vollständige Urtheilsformen (z. B. die des allgemein bejahenden kategorischen problematischen Urtheils) giebt, also $3 \times 3 \times 3 \times 3 = 81$, oder ob vielmehr die Form der Objektheit immer dieselbe ist, gleichviel welchen Objektes Form sie sei, und die zwölf Kategorien also zwölf an jedem Objekte zu unterscheidende, zusammen seine Objektheit ausmachende Bestimmungen sind.

Wie auch die zuletzt aufgeworfene Frage zu beantworten sein mag, jedenfalls war es Kants Meinung, daß die Kategorien nicht analytisch zu der allgemeinen Form der synthetischen Einheit eines Mannigfaltigen oder der Objektheit gehören, sondern synthetisch als nähere Bestimmungen zu derselben hinzukommen, also in der Weise, wie nach seiner Meinung zu der Geradheit einer Linie die Eigenschaft, daß sie die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten ist, hinzukommt. Man kann sie nicht durch Zergliederung des allgemeinen Begriffes des Objektes oder des Dinges überhaupt finden, sondern nur durch Ermittelung der Weisen, wie unser Verstand beim Verbinden eines Mannigfaltigen nun einmal verfährt, oder, was auf dasselbe hinauskommen soll, der thatsächlich unserem Verstande eigenen

logischen Funktionen des Urtheilens. Und über die thatsächlich dem Verstande eigene Einrichtung, daß er so und nicht anders Vorstellungen zu einem Urtheile und daher so und nicht anders ein gegebenes Mannigfaltiges zur Einheit eines Objektes verknüpft, hinaus sind wir nicht im Stande, dem Ursprunge der Kategorien nachzuspüren. „Von der Eigenthümlichkeit des Verstandes aber, heißt es in der Kritik der reinen Vernunft, nur vermittelst der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperception a priori zu Stande zu bringen, läßt sich ebenso wenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine anderen Funktionen zu Urtheilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind." Es ist also für uns zufällig, daß sich unsere Urtheile gerade in jenen zwölf Formen bewegen, und daß wir gerade in jenen zwölf Weisen, die den Namen Kategorien führen, ein gegebenes Mannigfaltiges zur Einheit eines Objektes verknüpfen. Und wenn auch, wovon später die Rede sein wird, dem Verstande aus dieser Einrichtung gewisse synthetische Erkenntnisse a priori, also Erkenntnisse von unbedingter Allgemeinheit und Nothwendigkeit über die Objekte der Erfahrung überhaupt entspringen, so ist es für unsere Einsicht doch zufällig, daß über die Erfahrungsobjekte überhaupt gerade diese synthetischen Erkenntnisse a priori und nicht statt ihrer andere gelten.

Läßt sich kein Grund dafür angeben, warum der Verstand das in der Anschauung gegebene Mannigfaltige gerade in den angegebenen zwölf Formen verbindet, so doch dafür, daß er es überhaupt verbindet. Der Grund hierfür liegt in der ursprünglichen Apperception, durch welche die Vorstellung Ich denke hervorgebracht wird, die alle meine Vorstellungen muß begleiten können, weil dieselben sonst nicht insgesammt *meine* Vorstellungen sein, nicht durchgängig mir angehören würden. Er liegt in jenem Bewußtsein unseres Ich als des in der Mannigfaltigkeit unserer Vorstellungen mit sich identischen Subjektes derselben, von welchem schon in der transscendentalen Aesthetik festgestellt wurde (vergl. oben Seite 40 f.), daß wir es nicht dem inneren Sinne verdanken, sondern ursprünglich besitzen. Dieses ursprüngliche Selbstbewußtsein verbindet nämlich die mannigfachen Vorstellungen, die mir durch das Anschauungsvermögen gegeben werden, in der Weise, daß ich mir ihrer als mir, dem in der Mannigfaltigkeit und dem Wechsel seiner Vorstellungen einheitlichen und mit sich identischen Subjekte, angehörender bewußt bin und sie mit der Vorstellung Ich denke zu begleiten im Stande bin. Das empirische Bewußtsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, d. i. das Bewußtsein, welches ich durch den inneren Sinn von meinen Vorstellungen habe, enthält diese Verbindung oder Synthesis noch nicht, denn dasselbe ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjektes. Die Beziehung der Vorstellungen

auf die Identität des Subjektes geschieht dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite, sondern erst dadurch, daß ich eine zu der anderen hinzusetze und mir der Synthesis derselben bewußt bin, und dies ist eine Wirkung meines ursprünglichen Selbstbewußtseins, ohne welches ich ein so vielfarbiges, verschiedenes Selbst haben würde, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin. Die Synthesis oder Zusammenfassung aller mir durch die Anschauung gegebenen Vorstellungen in dem Einen Bewußtsein, welches ich das meinige nenne, ist aber, wie Kant stillschweigend voraussetzt, einerlei mit derjenigen, dadurch ein gegebenes Mannigfaltiges als in einem und demselben Objekte verbunden vorgestellt wird. Wird noch gefragt, in welcher Beziehung denn der Verstand zu dem ursprünglichen Selbstbewußtsein, der Ursache der Synthesis des gegebenen Mannigfaltigen und damit der Umwandlung der angeschauten Erscheinungen in Gegenstände der Erfahrung, stehe, so antwortet die Kritik der reinen Vernunft, daß der Verstand eben das Vermögen sei, das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperception zu bringen, also nichts Anderes als die synthetische Einheit der Apperception, d. i. die in der Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen zu Objekten sich bethätigende Einheit des ursprünglichen Selbstbewußtseins.

Es ist bereits in dem von der transscendentalen Aesthetik handelnden Abschnitte bemerkt worden (oben S. 41), daß die Kritik der reinen Vernunft gar keinen Versuch macht, zu erklären, wie das im äußeren und inneren Anschauen bestehende zerstreute und vielfarbige Bewußtsein und das intellektuelle Ich-Bewußtsein sich zu Einem Bewußtsein verbinden können, oder, was dasselbe heißt, wie der Verstand das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung zu ergreifen und in die ihm eigene Form der Objektheit zu bringen vermöge. Ganz unbemerkt ist ihr diese Schwierigkeit allerdings nicht geblieben, sie findet sich aber mit derselben durch die, natürlich nichts erklärende, Annahme eines Vermögens ab, welches eine Vermittelung zwischen dem Anschauen und der Thätigkeit des an und für sich von dem Anschauen und den angeschauten Erscheinungen nichts wissenden Verstandes herstelle. Sie giebt demselben den Namen der produktiven Einbildungskraft. Die produktive Einbildungskraft soll das angeschaute Mannigfaltige ergreifen, und auch die Synthesis desselben gemäß den Kategorien soll in gewissem Betrachte, worüber indessen die Angaben sehr unbestimmt und schwankend sind, ihr Werk sein. Unter Anderem heißt es: das, was das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung verknüpfe, sei die Einbildungskraft, die vom Verstande der Einheit ihrer intellektuellen Synthesis und von der Sinnlichkeit der Mannigfaltigkeit der Apprehension nach abhange. Wie es an einer bestimmten Abgrenzung der Leistungen der Einbildungskraft gegen diejenigen des Verstandes fehlt, so auch an einer klaren Bestimmung des Verhältnisses,

in welchem sie selbst zum Verstande steht. Als eine blinde, obgleich unentbehrliche Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntniß haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind, wird sie beschrieben. Weiter heißt es von ihr, sie gehöre der subjektiven Bedingung wegen, unter der sie allein den Verstandesbegriffen eine korrespondirende Anschauung geben könne, zur Sinnlichkeit, während doch ihre Synthesis eine Ausübung der Spontaneität sein soll; und einige Zeilen weiter wird die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit genannt. Auch nach einer dritten Stelle, in der von einer gewissen Thätigkeit gesagt wird, daß der Verstand sie unter der Benennung einer transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft ausübe, und nach einer vierten, in der die Einbildungskraft und der Verstand für Namen derselben Spontaneität erklärt werden, wäre sie der Verstand selbst. Vielleicht darf man sagen, die produktive Einbildungskraft sei der Verstand selbst, sofern durch seine unerklärliche Berührung mit der Sinnlichkeit seine ursprüngliche Thätigkeit, die Synthesis, auf einen ihm an und für sich fremden Stoff gelenkt und dadurch eigenthümlich modifizirt werde. Man könnte dann das Verhältniß, in welchem der Verstand als produktive Einbildungskraft zu dem Verstande, wie er an und für sich ist, steht, mit demjenigen des νοῦς παθητικός und des νοῦς ποιητικός in der aristotelischen Psychologie vergleichen.

Die Schwierigkeit, wie der Verstand, obwohl er ein durchaus für sich bestehendes und in sich abgeschlossenes Vermögen sein soll, den Stoff für seine Thätigkeit aus der sinnlichen Anschauung nehmen könne, drängt sich der Kritik der reinen Vernunft in anderer Gestalt nochmals auf. Da nämlich die Kategorien etwas rein Intellektuelles, schlechthin nichts Sinnliches, nichts, was jemals in irgend einer Anschauung angetroffen werden könnte, an sich Habendes, also etwas den angeschauten Erscheinungen ganz Ungleichartiges sind, so bedarf es einer Erklärung, wie sie den angeschauten Erscheinungen synthetische Einheit geben und damit zu Formen von Sinnendingen werden können. Kant giebt (indem er nicht bloß die intellektuellen Formen der Erfahrungsgegenstände, sondern auch die Begriffe, durch welche diese Formen gedacht werden, z. B. nicht bloß die Kausalität selbst, sondern auch den abgezogenen Begriff derselben Kategorien nennt) diesem Probleme den Ausdruck: wie ist die Subsumtion von empirischen Anschauungen unter eine Kategorie oder die Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich? ein Ausdruck, der indessen offenbar ungenau ist, da nicht die den Kategorien ungleichartigen empirischen Anschauungen, sondern die Gegenstände der Erfahrung, welche bereits den Kategorien gemäß geformt sind, unter diese Begriffe subsumirt werden oder das sind, worauf diese Begriffe angewandt werden. Die nächste Antwort auf die aufgeworfene Frage

lautet, daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehe und die Anwendung der ersteren auf die letztere möglich mache, eine vermittelnde Vorstellung, die einerseits intellektuell, andererseits sinnlich sei und nur ein Produkt der den Verstand mit der Sinnlichkeit in Zusammenhang bringenden Einbildungskraft sein könne. Kant nennt diese vermittelnden Vorstellungen die Schemata der reinen Verstandesbegriffe (d. i. der Kategorien) und das Verfahren des Verstandes mit diesen Schematen, diese „verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen und sie unverdeckt vor Augen legen werden", den Schematismus des reinen Verstandes. Er meint nun weiter, diese Schemata in gewissen Zeitbestimmungen entdeckt zu haben. Nach einigen unzusammenhängenden und sehr dunklen Ausführungen über die Schemata und den Schematismus im Allgemeinen und das Zusammenfallen der Schemata mit transscendentalen Zeitbestimmungen geht er mit der Bemerkung, sich bei einer trockenen und langweiligen Zergliederung dessen, was zu transscendentalen Schematen reiner Verstandesbegriffe überhaupt erfordert werde, nicht aufhalten zu wollen, dazu über, „sie nach der Ordnung der Kategorien und in Verknüpfung mit diesen darzustellen". Der auf die Schemata der Kategorien der Quantität und der Qualität bezügliche Theil dieser Darstellung muß hier wegen seiner Unverständlichkeit übergangen werden. Als das Schema der Substanz wird angegeben die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, als das der Kausalität die Succession des Mannigfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist, als das der Gemeinschaft oder Wechselwirkung das Zugleichsein der Bestimmungen der einen der in diesem Verhältnisse stehenden Substanzen mit denen der anderen nach einer allgemeinen Regel. Das Schema der Möglichkeit soll sein die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt (nach denen z. B. das Entgegengesetzte in einem Dinge nicht zugleich, sondern nur nacheinander sein kann) als die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit, dasjenige der Wirklichkeit das Dasein in einer bestimmten Zeit und dasjenige der Nothwendigkeit das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit.

Als den wesentlichen Inhalt der Lehre vom Schematismus wird man folgenden Gedanken angeben dürfen. Die Kategorien sind an und für sich etwas rein Intellektuelles; man muß, um sie rein für sich zu denken, von Allem, was man durch Anschauung kennt, abstrahiren, selbst von dem Raume und der Zeit; die Substanz z. B. bedeutet ihrem reinen Begriffe nach weder etwas Raumerfüllendes noch etwas im Wechsel ihrer Zustände Beharrendes, sondern (wie Kant erklärt) lediglich etwas, was immer nur als Subjekt, niemals als bloßes Prädikat gedacht werden kann, und im

reinen Begriffe der Kausalität ist nicht die Vorstellung einer Succession von Erscheinungen enthalten. Als solche rein intellektuelle Formen aber können die Kategorien sich nicht mit den sinnlichen Erscheinungen verbinden. Um sie als Formen zu den sinnlichen Erscheinungen hinzudenken und diese dadurch zu Gegenständen der Erfahrung machen zu können, muß der Verstand sie zuerst mit etwas, was in allen sinnlichen Erscheinungen nothwendig enthalten ist, gleichsam verschmelzen; er muß zuerst die rein intellektuellen Formen mit einem, jeder einzelnen besonders angepaßten sinnlichen Gewande bekleiden. Dasjenige nun, was der Verstand auf diese Weise zur Ergänzung der intellektuellen Formen aus der Sinnlichkeit entlehnt, gleichsam der Stoff zu dem Gewande, mit welchem sie bekleidet werden müssen, ist die Zeit. Indem man einer Kategorie eine Beziehung zur Zeit hinzufügt, und zwar eine ihrer eigenthümlichen Bedeutung entsprechende besondere Beziehung, erhält man eine Form, die immer noch intellektuell ist, aber eine unmittelbare Beziehung zur Sinnenwelt hat und daher ein in der Anschauung gegebenes Mannigfaltiges in sich aufzunehmen vermag. Man ersetzt auf diese Weise z. B. die rein intellektuelle Substantialität durch die Beharrlichkeit eines Etwas, das nur als Subjekt und niemals als bloßes Prädikat gedacht werden kann, im Wechsel seiner Zustände, die rein intellektuelle Kausalität durch die Succession zweier Erscheinungen nach einer Regel. Man verwandelt die Kategorien, welche die Form eines Objekts überhaupt ausmachen, in Bestimmungen, welche die Form nur eines Objekts der sinnlichen Erfahrung, eines in der Zeit seienden Objektes, ausmachen.

Aus der im Vorstehenden dargestellten Lehre Kants von dem in Verbindung mit dem Anschauen das Erfahren ausmachenden Denken folgt unmittelbar, daß dieses Denken gleich dem Anschauen durch sich selbst einen gewissen Inhalt, also einen reinen Inhalt oder einen Inhalt a priori hat, nämlich die Kategorien. Der Verstand findet ja diese intellektuellen Formen nicht in dem, was uns durch die Anschauung gegeben ist, vor, sondern thut sie aus sich selbst zu dem durch die Anschauung Gegebenen hinzu, wie das Anschauungsvermögen den Raum und die Zeit zu dem ihm durch die Empfindung Gegebenen hinzuthut. Wenn man daher einen abgezogenen Begriff, dessen Inhalt a priori im Erkenntnißvermögen bereit liegt, einen reinen Begriff oder einen Begriff a priori nennt, so giebt es jedenfalls zwei Arten solcher Begriffe; die ihrem Inhalte nach aus dem Anschauungsvermögen geschöpften Begriffe des Raumes und der Zeit nebst den aus denselben ableitbaren und die aus dem Verstande als dem Vermögen der Erfahrung geschöpften Begriffe der Kategorien nebst den aus ihnen ableitbaren, — reine Sinnlichkeitsbegriffe (ein Ausdruck, dessen sich Kant jedoch nicht bedient) und reine Verstandesbegriffe.

Aber nicht bloß Begriffe, sondern auch Urtheilserkenntnisse a priori

erwachsen dem Verstande, wie aus dem reinen Inhalte des Anschauungsvermögens, so auch aus demjenigen, den er selbst hat. A priori sind nämlich die Urtheile, durch welche die Gegenstände der Erfahrung überhaupt unter die reinen Verstandesbegriffe oder genauer unter diejenigen Begriffe, die aus den reinen Verstandesbegriffen durch Hinzunahme ihrer Schemata entstehen, subsumirt werden, welche mit anderen Worten die Gegenstände der Erfahrung überhaupt zum Subjekte und eine durch ihr Schema ergänzte Kategorie zum Prädikate haben. Und diese Urtheile sind auch synthetisch, weil die Kategorien nicht analytisch zu der allgemeinen Form der synthetischen Einheit eines Mannigfaltigen oder der Objektheit gehören, sondern synthetisch als nähere Bestimmungen hinzukommen (vergleiche oben S. 55 f.). Diese synthetischen Urtheile a priori, die Grundsätze des reinen Verstandes, wie Kant sie nennt, entspringen aus den Kategorien in derselben Weise wie aus den reinen Anschauungen die Sätze, daß alle Erscheinungen des inneren Sinnes in der Zeit und alle, die dem äußeren Sinne jemals vorkommen mögen, in der Zeit und im Raume sind (vergleiche oben S. 49), während es Erkenntnisse, die zu den Kategorien in einem analogen Verhältnisse ständen, wie die mathematischen zum Raume und zur Zeit, nicht giebt.

Während jedoch die Uebereinstimmung aller Erscheinungen mit den Formen der Anschauung selbstverständlich ist, bedarf es nach Kant noch eines Nachweises, daß die Sätze, durch welche die Erscheinungen unter die Kategorien subsumirt werden, wahr sind, eines Nachweises, mit anderen Worten, der Befugniß oder des Rechtsanspruches des Verstandes, diese Begriffe a priori auf die Erscheinungen zu beziehen, einer transscendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. „Wir haben oben, heißt es in der Kritik der reinen Vernunft, an den Begriffen des Raumes und der Zeit mit leichter Mühe begreiflich machen können, wie diese als Erkenntnisse a priori sich gleichwohl auf Gegenstände nothwendig beziehen müssen, und eine synthetische Erkenntniß derselben, unabhängig von aller Erfahrung, möglich machten. Denn da nur vermittelst solcher reinen Formen der Sinnlichkeit uns ein Gegenstand erscheinen, d. i. ein Objekt der empirischen Anschauung sein kann, so sind Raum und Zeit reine Anschauungen, welche die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände als Erscheinungen a priori enthalten . . . Die Kategorien des Verstandes dagegen stellen uns gar nicht die Bedingungen vor, unter denen Gegenstände in der Anschauung gegeben werden, mithin können uns allerdings Gegenstände erscheinen, ohne daß sie sich nothwendig auf Funktionen des Verstandes beziehen müssen, und dieser also die Bedingungen derselben a priori enthielte. Daher zeigt sich hier eine Schwierigkeit, die wir im Felde der Sinnlichkeit nicht antrafen, wie nämlich subjektive Bedingungen des Denkens

sollten objektive Gültigkeit haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniß der Gegenstände abgeben: denn ohne Funktionen des Verstandes können allerdings Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden. Ich nehme z. B. den Begriff der Ursache, welcher eine besondere Art der Synthesis bedeutet, da auf etwas A was ganz verschiedenes B nach einer Regel gesetzt wird. Es ist a priori nicht klar, warum Erscheinungen etwas dergleichen enthalten sollten . . . und es ist daher a priori zweifelhaft, ob ein solcher Begriff nicht etwa gar leer sei und überall unter den Erscheinungen keinen Gegenstand antreffe. Denn daß Gegenstände der sinnlichen Anschauung denen im Gemüth a priori liegenden formalen Bedingungen der Sinnlichkeit gemäß sein müssen, ist daraus klar, weil sie sonst nicht Gegenstände für uns sein würden; daß sie aber auch überdem den Bedingungen, deren der Verstand zur synthetischen Einsicht des Denkens bedarf, gemäß sein müssen, davon ist die Schlußfolge nicht so leicht einzusehen. Denn es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, daß der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäß fände, und Alles so in Verwirrung läge, daß z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe, und also dem Begriffe der Ursache und Wirkung entspräche, so daß dieser Begriff also ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre." „Kategorien sind Begriffe, welche den Erscheinungen, mithin der Natur, als dem Inbegriffe aller Erscheinungen, Gesetze a priori vorschreiben, und nun frägt sich, da sie nicht von der Natur abgeleitet werden und sich nach ihr als ihrem Muster richten (weil sie sonst bloß empirisch sein würden), wie es zu begreifen sei, daß die Natur sich nach ihnen richten müsse, d. i. wie sie die Verbindung des Mannigfaltigen der Natur, ohne sie von dieser abzunehmen, a priori bestimmen können."

Die Aufgabe der transscendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe besteht näher offenbar darin, zu zeigen, daß alle uns in der Anschauung gegebenen Erscheinungen nothwendig von uns nicht bloß angeschaut, sondern auch erfahren werden, denn von einer angeschauten Erscheinung, die nicht bloß solche, sondern auch ein Gegenstand der Erfahrung ist, ist es selbstverständlich, daß sie den Kategorien entspricht, da Erfahrung eben nur diejenige Auffassung der Erscheinungen genannt wird, welche dadurch zu Stande kommt, daß der Verstand das gegebene Mannigfaltige den Kategorien gemäß verbindet. Daß alle Gegenstände der Erfahrung den Kategorien, welche Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind, entsprechen, ist ebenso selbstverständlich, wie daß alle angeschauten Erscheinungen den Bedingungen des Raumes und der Zeit entsprechen; dagegen bedarf es eines Beweises, daß auch alle angeschauten Erscheinungen mit den durch die Kategorien den Gegenständen der Erfahrung vorgeschriebenen

Gesetzen übereinstimmen, und um diesen Beweis zu liefern, muß man zeigen, daß wir nichts anschauen können, ohne daß unser Verstand es zum Gegenstande der Erfahrung macht. Dieses Letztere nun ergiebt sich ohne Weiteres aus der bereits (vergleiche Seite 56) erwähnten Beantwortung der Frage nach dem Grunde, warum der Verstand das gegebene Mannigfaltige verbinde. Denn da nach derselben der Verstand nichts Anderes ist als das ursprüngliche Selbstbewußtsein, sofern es das gegebene Mannigfaltige auf seine Einheit und Identität oder, was dasselbe ist, auf die Einheit und Identität des Ich bezieht, und das Erfahren nichts Anderes als dieses Beziehen des gegebenen Mannigfaltigen auf die Einheit des Selbstbewußtseins, so würde eine Erscheinung, von der ich bloß Anschauung und nicht auch Erfahrung hätte, Erscheinung zwar für mein Gemüth, aber nicht für mich d. i. für das in der Mannigfaltigkeit und im Wechsel meiner Vorstellungen einheitliche und identische Subjekt derselben sein, — nicht Ich wäre es, der diese Erscheinung anschaute, dieselbe gehörte gar nicht zu dem Bewußtsein, welches ich das meinige nenne. Mithin ist Alles, was für mein Anschauen da ist, auch Gegenstand meines Erfahrens und entspricht folglich den Gesetzen, welche die Kategorien als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung allen Gegenständen der Erfahrung vorschreiben.

Man kann aus dieser Deduktion der Kategorien die Folgerung ziehen, daß die Anordnung des Mannigfaltigen im Raum und in der Zeit schon an und für sich, d. h. bevor dasselbe vom Verstande unter die Einheit der Apperception gebracht wird, so beschaffen sein müsse, wie die von den Kategorien der Natur vorgeschriebenen Gesetze es verlangen, daß z. B. schon vor der Fortbildung der Anschauungen zu Erfahrungen die Erscheinungen in der Zeit nach festen Regeln aufeinander folgen, so auf Flamme Hitze, auf Brotessen Ernährung, auf das Zusammentreffen zweier Billardkugeln eine gewisse Art der Bewegung derselben. Und weiter wird man dann den Grund für diese Uebereinstimmung der noch nicht vom Verstande erfaßten Erscheinungen mit den Gesetzen des Verstandes in einer gleichsam mit Rücksicht auf den menschlichen Verstand gestifteten Ordnung in der Welt der Dinge an sich suchen müssen. Denn es ist doch ganz undenkbar, daß etwa der Verstand selbst erst aus einem Chaos von sinnlichen Qualitäten im Raum und in der Zeit eine seinen Kategorien entsprechende Anordnung hervorbrächte, daß z. B., wenn ich meinen Namen von einer bekannten Stimme rufen höre und mich umwendend die Person erblicke, die ich zu erblicken erwartete, diese Bestätigung des Kausalitätsgesetzes ihre Ursache in der Art hätte, wie mein Verstand das, was mir die Sinne vorführen, im Raume und in der Zeit vertheilte. Kant hat jene Folgerungen indessen nicht gezogen. Wie es scheint, betrachtete er die den Grundsätzen des reinen Verstandes entsprechende Anordnung des Em-

pfindungsmaterials im Raume und in der Zeit als eine von jeder Begünstigung durch das An-sich-seiende unabhängige Leistung der produktiven Einbildungskraft.

Durch die transscendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe ist nun auch, nach Kant, das oberste Prinzip aller Grundsätze des reinen Verstandes gefunden. Es ist der von ihm als Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperception bezeichnete Satz: „daß alles Mannigfaltige der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception stehe", oder nach anderem Ausdrucke der Satz: „ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung", oder: „alle sinnlichen Anschauungen stehen unter den Kategorien als Bedingungen, unter denen allein das Mannigfaltige derselben in ein Bewußtsein zusammenkommen kann." Derselbe ist, wie Kant bemerkt, ob er zwar die synthetische Einheit zur Bedingung alles Denkens macht, selbst analytisch, „denn er sagt nichts weiter, als daß alle meine Vorstellungen in irgend einer gegebenen Anschauung unter der Bedingung stehen müssen, unter der ich sie allein als meine Vorstellungen zu dem identischen Selbst rechnen, und also als in einer Apperception synthetisch verbunden, durch den allgemeinen Ausdruck Ich denke zusammenfassen kann." Synthetische Grundsätze erhält man erst, indem man die Bedingungen der synthetischen Einheit der Apperception, nämlich die durch ihre Schemata vervollständigten Kategorien angiebt. So ist auch der analoge Satz der transscendentalen Aesthetik, daß alles Mannigfaltige der Anschauung unter den formalen Bedingungen des Anschauens stehe, analytisch, und synthetisch erst der bestimmtere, daß alles Angeschaute in der Zeit und, soweit es dem äußeren Sinn angehört, auch im Raume sei.

Nach der Anweisung, welche die Tafel der Kategorien giebt, unterscheidet Kant vier Klassen von Grundsätzen des reinen Verstandes: den Kategorien der Quantität entspringen Axiome der Anschauung, denen der Qualität Anticipationen der Wahrnehmung, denen der Relation Analogien der Erfahrung, denen der Modalität Postulate des empirischen Denkens überhaupt. Bezüglich der beiden ersten Klassen giebt Kant nicht die einzelnen Grundsätze, sondern nur deren Prinzipien an. Das Prinzip der Axiome der Anschauung lautet: Alle Anschauungen sind extensive Größen, das der Anticipationen der Wahrnehmung: In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad. Von den Analogien der Erfahrung, die unter dem Prinzipe: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich, stehen, führt die erste den Namen: Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz, die zweite: Grundsatz der Zeitfolge nach

dem Gesetze der Kausalität, die dritte: Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft. Die erste lautet: Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert; die zweite: Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung; die dritte: Alle Substanzen, sofern sie im Raume zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung. Die Postulate endlich des empirischen Denkens überhaupt zählt Kant ohne Angabe eines Prinzips auf: 1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich; 2. was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich; 3. dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) nothwendig.

Prüft man vom Standpunkte der transscendentalen Logik selbst aus dieses angebliche System von Grundsätzen des reinen Verstandes, so erkennt man leicht, daß die Bedeutung, welche Kant den Grundsätzen des reinen Verstandes überhaupt beimißt, die Bedeutung von Gesetzen, die den Gegenständen der Erfahrung durch die Kategorien vorgeschrieben werden, nur den Analogien der Erfahrung zukommt, wie Kant denn auch selbst von diesen sagt (in den Prolegomena), daß sie die eigentlichen Naturgesetze seien. Die Prinzipien der Axiome der Anschauung und der Anticipationen der Wahrnehmung sind offenbar analytische Sätze. Sie reden von den Gegenständen im Raume und in der Zeit, die wir durch Empfindung des äußeren Sinnes vorstellen; es liegt aber im Begriffe eines solchen Gegenstandes, daß er einen Theil des Raumes einnimmt und mindestens einen Theil der Zeit hindurch dauert, und im Begriffe dieser Theile, daß sie eine extensive Größe haben; desgleichen liegt es im Begriffe des Empfundenen, daß es eine intensive Größe hat, anderenfalls könnte man dies nur durch Erfahrung wissen. Der analytische Charakter dieser Sätze wird durch die Beweise, die Kant ihnen beifügt, bestätigt, denn dieselben werden lediglich aus den Begriffen des Raumes, der Zeit, des Empfundenen, der extensiven und der intensiven Größe geführt. Was die Postulate des empirischen Denkens anbetrifft, für die es schon bezeichnend ist, daß Kant ihnen nicht wie den übrigen Grundsätzen einen Beweis, sondern nur eine Erläuterung beifügt, so sind dieselben nichts als Definitionen der Begriffe des Möglichen, des Wirklichen, des Nothwendigen. Möglich, sagt das erste, soll nicht, wie es in der allgemeinen Logik geschieht, Alles heißen, was nicht sich selbst widerspricht, sondern nur dasjenige, was weder sich selbst noch den mathematischen und den naturwissenschaftlichen synthetischen Erkenntnissen a priori widerspricht; und in ähnlicher Weise bestimmen die beiden anderen, in

welchem Sinne die Worte Wirklich und Nothwendig gebraucht werden sollen. Kant bemerkt selbst, daß die Grundsätze der Modalität nicht objektiv synthetisch seien, weil die Prädikate der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit den Begriff, von dem sie gesagt werden, nicht im mindesten vermehren, dadurch daß sie der Vorstellung des Gegenstandes noch etwas hinzusetzten (vergl. oben S. 54). „Da sie aber, meint er, gleichwohl doch immer synthetisch sind, so sind sie es nur subjektiv, d. i. sie fügen zu dem Begriffe eines Dinges, von dem sie sonst nichts sagen, die Erkenntnißkraft hinzu, worin er entspringt und seinen Sitz hat, so daß, wenn er bloß im Verstande mit den formalen Bedingungen der Erfahrung in Verknüpfung ist, sein Gegenstand möglich heißt; ist er mit der Wahrnehmung (Empfindung als Materie der Sinne) im Zusammenhange und durch dieselbe mittelst des Verstandes bestimmt, so ist das Objekt wirklich; ist er durch den Zusammenhang der Wahrnehmungen nach Begriffen bestimmt, so heißt der Gegenstand nothwendig." Allein die in Rede stehenden Sätze sagen überhaupt gar nichts von den Dingen aus, weder in objektiv noch in subjektiv synthetischer Weise; das, wovon sie etwas aussagen, sind nur die Wörter Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit.

Es muß noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß die Lehre von den Grundsätzen des reinen Verstandes zwar nicht ausdrücklich, aber thatsächlich von der Erkenntniß nur der Gegenstände der *äußeren* Anschauung handelt. Diese Einseitigkeit haftet übrigens schon der Lehre von den Kategorien an. Denn wenn dieselbe die Thätigkeit des Verstandes, durch die aus der bloßen Anschauung Erfahrung wird, darin setzt, daß das Mannigfaltige der Anschauung verbunden und dadurch auf Objekte bezogen werde, so versteht sie unverkennbar unter dem Mannigfaltigen der Anschauung näher dasjenige der äußeren Anschauung und unter Objekten die Dinge im Raume, die Körper. Sie sagt nicht, daß der Verstand auch das Mannigfaltige der *inneren* Anschauung, indem er es auf die Einheit und Identität des Selbstbewußtseins beziehe, in die Einheit eines Objektes zusammenfasse und so den äußeren Objekten ein inneres Objekt gegenüberstelle, welches mit jenen bei aller Verschiedenheit der äußeren und der inneren Anschauung doch die intellektuelle Form der Objektheit und deren nähere Bestimmungen, die Kategorien, gemeinsam habe, nämlich das vorstellende Subjekt, das Ich der ursprünglichen Apperception. Eine bestimmte Erklärung über die Beziehung der Kategorien und der aus ihnen fließenden Grundsätze zu dem innerlich Angeschauten und Erfahrenen giebt Kant nicht. Zwar findet sich am Schlusse der Darstellung aller Grundsätze des reinen Verstandes eine Ausführung über die Unentbehrlichkeit der äußeren Anschauung für die Anwendung der Kategorien und über die Schranken der Möglichkeit einer

Selbſterkenntniß aus dem bloßen inneren Bewußtſein und der Beſtimmung unſerer Natur ohne Beihülfe äußerer empiriſcher Anſchauungen, aber eine irgendwie befriedigende Auskunft iſt derſelben nicht zu entnehmen.

Die Grundſätze des reinen Verſtandes ſind Erkenntniſſe nur derjenigen Gegenſtände, von denen uns die Materie, d. i. das Mannigfaltige, das in ihnen einheitlich verbunden iſt, durch die Anſchauung gegeben iſt, alſo, da uns die Anſchauung nur Erſcheinungen liefert, Erkenntniſſe nur der Erſcheinungen, nicht der Dinge an ſich. Da aber die reinen Verſtandesbegriffe nichts enthalten, wodurch ihre Anwendung auf die Gegenſtände unſeres Anſchauens beſchränkt würde, ſo bleibt noch zu erwägen, ob der Verſtand ſich ihrer nicht auch zur Erkenntniß der Dinge an ſich bedienen könne, indem er dieſe z. B. unter die Begriffe der Subſtanz und der Urſache ſubſumire. Kant verneint dieſe Frage. Die Kategorien, meint er, ſind an und für ſich leere Begriffe, Gedanken nur der Form nach, erſt ihre Schemata verſchaffen ihnen eine Bedeutung; daher können ſie zu Erkenntniſſen nur in der Weiſe dienen, daß ſie auf ſolche Objekte, auf die ſie ſich mittelſt ihrer Schemata beziehen, alſo auf Erſcheinungen angewendet werden. Die Schemata realiſiren die Kategorien, aber ſie thun dies in der Weiſe, daß ſie ſie zugleich reſtringiren, d. i. auf Bedingungen einſchränken, die außer dem Verſtande, nämlich in der Sinnlichkeit, liegen. Laſſen wir die reſtringirende Bedingung weg und nehmen wir die Kategorien in ihrer reinen Bedeutung, ohne alle Bedingung der Sinnlichkeit, ſo ſcheint es zwar, als „ſollten die Kategorien von Dingen überhaupt gelten, wie ſie ſind, anſtatt daß ihre Schemata ſie nur vorſtellen, wie ſie erſcheinen, jene alſo eine von allen Schematen unabhängige und viel weiter erſtreckte Bedeutung haben. In der That bleibt den reinen Verſtandesbegriffen allerdings, auch nach Abſonderung aller ſinnlichen Bedingung, eine, aber nur logiſche Bedeutung der bloßen Einheit der Vorſtellungen, denen aber kein Gegenſtand, mithin auch keine Bedeutung gegeben wird, die einen Begriff vom Objekt abgeben könnte. So würde z. B. Subſtanz, wenn man die ſinnliche Beſtimmung der Beharrlichkeit wegließe, nichts weiter als ein Etwas bedeuten, das als Subjekt (ohne ein Prädikat von etwas Anderem zu ſein) gedacht werden kann. Aus dieſer Vorſtellung kann ich nun nichts machen, indem ſie mir gar nicht anzeigt, welche Beſtimmungen das Ding hat, welches als ein ſolches erſtes Subjekt gelten ſoll.“

Könnten wir in anderen Formen als in denen des Raumes und der Zeit anſchauen, ſo würden die Kategorien auch dann auf die angeſchauten Erſcheinungen Anwendung finden. Die reinen Verſtandsbegriffe, ſagt Kant, erſtrecken ſich auf Gegenſtände der Anſchauung überhaupt, ſie mag der unſrigen gleich ſein oder nicht. Es beſteht in dieſer Hinſicht nur die

Bedingung, daß die Anschauung sinnlich, nicht intellektuell ist. „Denn, wollte ich mir einen Verstand denken, der selbst anschauete (wie etwa einen göttlichen, der nicht gegebene Gegenstände sich vorstellete, sondern durch dessen Vorstellung die Gegenstände selbst zugleich gegeben, oder hervorgebracht würden), so würden die Kategorien in Ansehung eines solchen Erkenntnisses gar keine Bedeutung haben." Hiernach kann es keinen Verstand geben, der durch Anwendung der Kategorien etwas von den Dingen an sich zu erkennen vermöchte, denn ein Verstand, der nicht selbst anschaut, kann nur Phänomene erkennen, und ein anschauender würde zwar Dinge an sich erkennen, aber nicht durch Anwendung der Kategorien. Man wird dann weiter folgern müssen, daß die Anwendung der Kategorien auf Dinge an sich nicht nur statt Erkenntnisse leere Gedanken liefert, sondern auch unrechtmäßig ist, daß mit anderen Worten die Kategorien überhaupt gar nicht von den Dingen gelten, daß diese also weder Einheit noch Vielheit enthalten, nicht Substanzen, nicht Ursachen sind u. s. w. Denn da die Kategorien bloße Denkformen sind, die ebenso wenig ein Dasein außer dem Verstande haben können, wie der Raum und die Zeit außer dem Anschauungsvermögen, so müßten die Dinge an sich, in denen sie Dasein hätten, Dinge sein, die von einem Verstande gedacht würden und durch dieses Denken Dasein hätten, ein durch sein Denken Dinge hervorbringender Verstand aber wäre ein anschauender, und für einen solchen haben die Kategorien keine Bedeutung. Kant hat übrigens an der Bedingung für die Anwendbarkeit der Kategorien, daß die Anschauung, welche das Material für die Anwendung liefere, sinnlich sein müsse, nicht festgehalten. In dem auf die Darstellung des Systems der Grundsätze folgenden Abschnitte, der von der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena (d. i. in Gegenstände unserer sinnlichen Anschauung und solche einer anderen Art von Anschauung, sei es einer ebenfalls sinnlichen, sei es einer intellektuellen) handelt, nimmt er an, daß die Kategorien auf die Gegenstände einer nicht sinnlichen Anschauung Anwendung finden, mithin für Dinge an sich, welche Gegenstände einer intellektuellen Anschauung wären, gelten würden.

Zu einer anderen Bestimmung über den Geltungsbereich der Kategorien würde man gelangen, wenn man den Gebrauch, den Kant selbst von ihnen macht, als maßgebend betrachten wollte. Diesem zufolge würde ihre Anwendung auch auf die Dinge an sich gestattet sein. Die bloße Annahme des Daseins an sich seiender Dinge enthält einen transscendenten Gebrauch der Kategorie des Daseins; desgleichen der Kategorie der Substanz, denn was ein Ding und nicht eine bloße Bestimmung eines Dinges ist, ist eine Substanz, wie denn auch Kant (in den Prolegomena) von dieser Kategorie sagt, daß sie aller Bestimmung des Daseins als ein Begriff vom Dinge selbst zum Grunde liege. Zwar

sollen die Kategorien nicht analytisch zum Begriffe des Dinges gehören, sondern synthetisch als Bestimmungen zu demselben hinzukommen (vergleiche oben S. 55 f.); aber wenigstens für diejenige der Substanz (als dessen, was dem urtheilenden Verstande nur zum Subjekte und niemals, außer in identischen Sätzen, zum Prädikate dienen kann) trifft diese Behauptung offenbar nicht zu. Auch unter die Kategorie der Ursache subsumirt Kant die Dinge an sich. Denn wenn er die Annahme an sich seiender, den Erscheinungen zu Grunde liegender Dinge auch nicht durch einen Schluß von der Wirkung auf die Ursache rechtfertigt (vergleiche oben S. 46), so betrachtet er doch diese Dinge als Ursachen unserer Empfindungen. Ferner sucht er in der transscendentalen Dialektik die Möglichkeit einer den Dingen an sich zukommenden Kausalität durch Freiheit darzuthun. Einen noch weiter gehenden Gebrauch der Kategorien in Aussagen über das An-sich-seiende als die Kritik der reinen macht die der praktischen Vernunft, z. B. indem sie die Ueberzeugung zu begründen sucht, daß Gott als allgemeines Urwesen die Ursache auch der Existenz der Substanz sei. Allerdings sollen die das Uebersinnliche betreffenden Ueberzeugungen, für welche die Kritik der praktischen Vernunft eintritt, nicht Erkenntniß, sondern Glaube sein, allein, wenn es wahr ist, daß, wie die Kritik der reinen Vernunft lehrt, die Kategorien deshalb keine Anwendungen auf die Dinge an sich finden können, weil sie ohne ihre Schemata ganz leer und ohne Sinn und Bedeutung sind, ihre Schemata sie aber restringiren, so können wir von den Dingen an sich etwas, was einen Sinn hat und was dabei nur unter Anwendung von Kategorien gedacht werden kann, auch nicht einmal glauben, ohne mit den Kategorien zugleich ihre Schemata und also auch die Anschauungsform der Zeit auf die Dinge an sich zu übertragen, also ohne mit der erkennenden und durch Selbstkritik verbesserten Vernunft in Widerspruch zu gerathen.

5. Der transscendentalen Logik zweiter Theil oder die transscendentale Dialektik.

Nur zur Erkenntniß der erfahrbaren Gegenstände, also der Erscheinungen, ist der transscendentalen Analytik zufolge die menschliche Vernunft befähigt. Aber in derselben liegen, nach der Ansicht Kants, über die Erfahrungswelt hinauszielende „Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs, welche gänzlich das Ansehen von objektiven Grundsätzen haben, und wodurch es geschieht, daß die subjektive Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe, zu Gunsten des Verstandes, für eine objektive Nothwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich gehalten wird“, Grundregeln

und Maximen, aus welchen ein transscendentaler Schein entspringt, „der uns selbst, wider alle Warnungen der Kritik, gänzlich über den empirischen Gebrauch der Kategorien wegführt und uns mit dem Blendwerke einer Erweiterung des reinen Verstandes hinhält“. Nicht bloß ist die Vernunft der Gefahr eines Mißbrauches der Kategorien ausgesetzt, „welcher ein bloßer Fehler der nicht gehörig durch die Kritik gezügelten Urtheilskraft ist, die auf die Grenze des Bodens, worauf allein dem reinen Verstand sein Spiel erlaubt ist, nicht genug Acht hat“, sondern es gehört auch zu ihrer Natur, daß sich in ihr Grundsätze geltend machen, „die uns zumuthen, alle jene Grenzpfähle niederzureißen und sich einen ganz neuen Boden, der überall keine Demarkation erkennt, anzumaßen“. Diesen „Schein transscendenter Urtheile aufzudecken und zugleich zu verhüten, daß er nicht betrüge“, diese natürliche und unvermeidliche Illusion, in der die menschliche Vernunft befangen ist, zu erklären und für die Wissenschaft unschädlich zu machen, ist die Aufgabe des zweiten Theils der transscendentalen Logik, der transscendentalen Dialektik. Es ist dieselbe Aufgabe, welche die Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft als Beantwortung der Frage: wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich? bezeichnet hatte (vergl. oben Seite 15, 24, 14). — Zu der Bezeichnung Dialektik bemerkt Kant: die Wissenschaft oder Kunst, welche von den Alten so benannt sei, sei bei ihnen nichts Anderes gewesen als die Logik des Scheins, eine sophistische Kunst, seiner Unwissenheit, ja auch seinen vorsätzlichen Blendwerken den Anstrich der Wahrheit zu geben; da aber eine solche Unterweisung der Würde der Philosophie auf keine Weise gemäß sei, habe man diese Benennung der Dialektik lieber, als eine Kritik des dialektischen Scheins, der Logik beigezählt; und dem entspreche es, dem Theile der transscendentalen Logik, dessen Aufgabe in der Kritik der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauchs, um den falschen Schein ihrer grundlosen Anmaßungen aufzudecken, bestehe, den Namen der transscendentalen Dialektik zu geben.

Der transscendentale Schein hat seinen Ursprung näher in der Vernunft im engeren Sinne des Wortes, der obersten Erkenntnißkraft, die man, wenn man sie von der Seite ihres formalen oder logischen Gebrauches betrachtet, als das Vermögen, mittelbar (d. i. aus zwei Prämissen) zu schließen, erklären kann, während der Verstand im engeren Sinne des Wortes, von der Seite seines formalen oder logischen Gebrauches betrachtet, das Vermögen zu urtheilen ist. Mit dem Verstande hat die Vernunft gemein, daß sie ein Vermögen ist, einem Mannigfaltigen des Bewußtseins Einheit zu geben. Bringt der Verstand in den Urtheilen Einheit unter Begriffen hervor, indem er den Begriff, der das Subjekt bildet, als einen der vielen bestimmt, welche zusammen unter dem allgemeineren, der das

Prädikat bildet, befaßt sind, so giebt die Vernunft in den Schlüssen Urtheilen Einheit, indem sie das Urtheil, welches den Schlußsatz bildet, als eines der vielen bestimmt, die durch ihre Uebereinstimmung mit der den Obersatz bildenden allgemeinen Regel wahr sind, z. B. in dem Schlusse „Alle Menschen sind sterblich, Cajus ist ein Mensch, also ist Cajus sterblich" wird von der Erkenntniß „Cajus ist sterblich" erkannt, daß sie in der Einheit aller derjenigen Erkenntnisse enthalten ist, welche nach der Regel: „Alle Menschen sind sterblich" wahr sind. Die den Obersatz eines Schlusses bildende allgemeine Regel enthält aber eine Bedingung, unter der das erschlossene Urtheil als wahr anerkannt werden muß, z. B. das Mensch-sein als eine Bedingung, deren Erfüllt-sein in Beziehung auf einen Gegenstand dazu berechtigt, von diesem Gegenstande das Sterblich-sein auszusagen. Wenn daher die Vernunft im Schließen der Verstandeserkenntniß die höchste Einheit zu geben sucht, so geschieht dies dadurch, daß sie die Mannigfaltigkeit derselben auf die kleinste Zahl allgemeiner Bedingungen zu bringen sucht. Die Betrachtung dieses formalen Gebrauchs der Vernunft giebt nun hinreichende Anleitung, auch einen realen Gebrauch derselben zu entdecken, d. i. zu entdecken, daß sie nicht ist, „ein bloß subalternes Vermögen, gegebenen Erkenntnissen eine gewisse Form zu geben, welche logisch heißt, und wodurch die Verstandeserkenntnisse nur einander und niedrige Regeln anderen höheren untergeordnet werden", sondern auch ein eigener Quell von Begriffen und Urtheilen, die lediglich aus ihr entspringen und dadurch sie sich auf Gegenstände bezieht". Sofern die Vernunft nämlich jenen formalen Gebrauch hat, giebt sie sich die logische Vorschrift oder Maxime, die Obersätze ihrer Schlüsse, durch die sie empirischen Verstandeserkenntnissen Einheit gegeben hat, selbst wieder zu Schlußsätzen von Schlüssen zu machen und so „sich im Aufsteigen zu immer höheren Bedingungen der Vollständigkeit derselben zu nähern und dadurch die höchste uns mögliche Vernunfteinheit in unsere Erkenntniß zu bringen", oder, da dieses Aufsteigen zu immer höheren Bedingungen sein letztes Ziel nur in einer Bedingung finden kann, die selbst nicht wieder eine Bedingung über sich hat (in einem Obersatze, der ohne alle Bedingung oder Voraussetzung aus sich selbst als wahr und gewiß erkannt werden kann), „zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird". Indem sich die Vernunft aber, durch ihr Bedürfniß nach vollendeter Einheit der empirischen Verstandeserkenntnisse getrieben, diese logische Maxime giebt, nimmt sie an, daß das, was zu suchen sie durch dieselbe aufgefordert wird, auch wirklich dasei, daß also jede aufsteigende Reihe von Bedingungen zu einer empirischen Erkenntniß in einem Unbedingten endige und also selbst unbedingt sei, oder „daß sich die Reihe der Bedingungen (in der Synthesis der Erscheinungen oder auch

des Denkens der Dinge überhaupt) bis zum Unbedingten erstrecke", oder „daß, wenn das Bedingte gegeben sei, auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt sei, gegeben sei". Und diese Annahme ist ein synthetischer Grundsatz a priori der reinen Vernunft, der sich, indem er das Gebiet der Gegenstände einer möglichen Erfahrung verläßt (da ja das Unbedingte niemals ein Gegenstand der Erfahrung sein kann), von allen Grundsätzen des Verstandes gänzlich unterscheidet. In ihm und den aus ihm entspringenden synthetischen Sätzen besteht der transscendentale Schein, dessen Sitz die reine Vernunft ist.

Eine nähere Bestimmung des allgemeinen Gedankens, daß die Vernunft zu allem Bedingten ein Unbedingtes, durch welches es mittelbar oder unmittelbar bedingt sei, hinzudenken müsse, ergiebt sich nach den weiteren, übrigens bei aller Umständlichkeit nur annähernd verständlichen Ausführungen der transscendentalen Dialektik, wenn man beachtet, daß es der Form nach verschiedene Arten der Schlüsse giebt. Es sei nämlich, meint sie, zu erwarten, daß in analoger Weise, wie, nach der transscendentalen Analytik, jeder besonderen Urtheilsform ein besonderer Verstandesbegriff von der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen oder dem Objekte einer möglichen Erfahrung, eine Kategorie, entspreche, so auch jeder besonderen Schlußform ein besonderer Vernunftbegriff vom Unbedingten, eine Idee, entsprechen werde. Und so verhalte es sich in der That. Dem kategorischen Schlusse (d. i. dem ein kategorisches Urtheil zum Obersatze habenden, z. B. alle M sind P, alle S sind M, folglich sind alle S P) entspreche der Begriff der Seele als der unbedingten Einheit des denkenden Subjektes (psychologische Idee), — dem hypothetischen Schlusse (d. i., nach Kants von Jaesche herausgegebener Logik, dem mit einem hypothetischen Obersatze einen Untersatz, der entweder die Hypothesis des Obersatzes bejaht oder die Thesis desselben verneint, verbindenden Schlusse, z. B. wenn A B ist, ist C D, nun ist A B, also ist C D, oder: Wenn A B ist, ist C D, nun ist nicht C D, also ist nicht A B) der Begriff der Welt als der absoluten Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung (kosmologische Idee), — dem disjunktiven Schlusse (in welchem der Obersatz disjunktiv ist und entweder von der Wahrheit eines Gliedes der Disjunktion auf die Falschheit der übrigen oder von der Falschheit aller Glieder, außer einem, auf die Wahrheit dieses einen geschlossen wird, z. B. entweder ist A B oder C D, nun ist A B, also ist nicht C D, oder: entweder ist A B oder C D, nun ist nicht A B, also ist C D) der Begriff Gottes als der absoluten Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt (theologische Idee).

Die Ideen sind nicht wie die Kategorien Begriffe, welche den Gegenständen der Erfahrung oder deren Inbegriffe, der Natur, Gesetze vor-

schreiben. Sie haben, sagt Kant, keine Beziehung auf ein Objekt, was ihnen kongruent gegeben werden könnte, eben darum, weil sie nur Ideen sind. Dies haben sie mit den Ideen Platos gemein, denn „Plato bediente sich des Ausdrucks Idee so, daß man wohl sieht, er habe darunter etwas verstanden, was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird, sondern welches sogar die Begriffe des Verstandes, mit denen sich Aristoteles beschäftigte, weit übersteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit Kongruirendes angetroffen wird". „Man kann sagen, der Gegenstand einer bloßen transscendentalen Idee sei etwas, wovon man keinen Begriff hat, obgleich diese Idee ganz nothwendig in der Vernunft nach ihren ursprünglichen Gesetzen erzeugt worden. Denn in der That ist auch von einem Gegenstande, der der Forderung der Vernunft adäquat sein soll, kein Verstandesbegriff möglich, d. i. ein solcher, welcher in einer möglichen Erfahrung gezeigt und anschaulich gemacht werden kann. Besser würde man sich doch, und mit weniger Gefahr des Mißverständnisses, ausdrücken, wenn man sagte: daß wir vom Objekt, welches einer Idee korrespondirt, keine Kenntniß, obzwar einen problematischen Begriff, haben können."

Ungeachtet der Verschiedenartigkeit der Ideen und der Kategorien soll doch eine nahe Beziehung zwischen diesen beiden Arten reiner Begriffe bestehen. Die hierauf bezüglichen Bemerkungen Kants sind indessen äußerst dunkel. Die Vernunft, sagt er, erzeuge eigentlich gar keinen Begriff, sondern mache allenfalls nur den Verstandesbegriff von den unvermeidlichen Einschränkungen einer möglichen Erfahrung frei und suche ihn also über die Grenzen des Empirischen, doch aber in Verknüpfung mit demselben, zu erweitern. „Dieses geschieht dadurch, daß sie zu einem gegebenen Bedingten auf der Seite der Bedingungen (unter denen der Verstand alle Erscheinungen der synthetischen Einheit unterwirft) absolute Totalität fordert und dadurch die Kategorie zur transscendentalen Idee macht, um der empirischen Synthesis, durch die Fortsetzung derselben bis zum Unbedingten (welches niemals in der Erfahrung, sondern nur in der Idee angetroffen wird), absolute Vollständigkeit zu geben. . . Also werden die transscendentalen Ideen eigentlich nichts, als bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien sein." In eine engere Beziehung wird insbesondere die psychologische Idee zur Kategorie der Substanz gesetzt, doch sollen wohl analoge Beziehungen zwischen der kosmologischen Idee und der Kategorie der Kausalität, sowie zwischen der theologischen Idee und der Kategorie der Gemeinschaft oder Wechselwirkung bestehen, worauf ja auch die Ableitung der Ideen aus den Formen der Schlüsse hinweist, da die Unterscheidung der kategorischen, der hypothetischen und der disjunktiven Schlüsse aus derjenigen der kategorischen, der hypothetischen und der disjunktiven Urtheile herfließt, und den Formen dieser Urtheile die Kategorien der Substantialität, Kausalität und der

Wechselwirkung entsprechen sollen. Eine engere Beziehung zwischen der psychologischen Idee und der Kategorie der Substanz lassen namentlich die Prolegomena hervortreten. Als die der Form des kategorischen Schlusses entsprechende Idee giebt diese Schrift die des vollständigen Subjektes oder des Substantiale an. „Man hat schon längst angemerkt, erläutert sie, daß uns in allen Substanzen das eigentliche Subjekt, nämlich das, was übrig bleibt, nachdem alle Accidenzen (als Prädikate) abgesondert worden, mithin das Substantiale selbst, unbekannt sei, und über diese Schranken unserer Einsicht vielfältig Klage geführt. Es ist aber hierbei wohl zu merken, daß der menschliche Verstand darüber nicht in Anspruch zu nehmen sei: daß er das Substantiale der Dinge nicht kennt, d. i. für sich allein bestimmen kann, sondern vielmehr darüber, daß er es, als eine bloße Idee, gleich einem gegebenen Gegenstande bestimmt, zu erkennen verlangt. Die reine Vernunft fordert, daß wir zu jedem Prädikate eines Dinges sein ihm zugehöriges Subjekt, zu diesem aber, welches nothwendigerweise wiederum nur Prädikat ist, fernerhin sein Subjekt und so forthin ins Unendliche (oder soweit wir reichen) suchen sollen." Den Uebergang zum Begriffe des denkenden Subjektes machen die Prolegomena mit der Bemerkung: „Nun scheint es, als ob wir in dem Bewußtsein unserer selbst (dem denkenden Subjekt) dieses Substantiale haben, und zwar in einer unmittelbaren Anschauung; denn alle Prädikate des inneren Sinnes beziehen sich auf das Ich, als Subjekt, und dieses kann nicht weiter als Prädikat irgend eines anderen Subjekts gedacht werden. Also scheint hier die Vollständigkeit in der Beziehung der gegebenen Begriffe als Prädikate auf ein Subjekt, nicht bloß Idee, sondern der Gegenstand, nämlich das absolute Subjekt selbst, in der Erfahrung gegeben zu sein." Beiläufig bemerkt, läßt auch die Kritik der reinen Vernunft zuerst dem kategorischen Schlusse die Idee des Subjektes, welches selbst nicht mehr Prädikat ist, also den Begriff, durch welchen die transscendentale Analytik den reinen, noch nicht mit seinem Schema der Zeitfolge verschmolzenen Verstandesbegriff der Substanz erklärt hatte, korrespondiren, um bald darauf stillschweigend diese unbestimmte Idee durch die bestimmtere des denkenden Subjektes zu ersetzen. Daß es übrigens nicht glücken kann, analoge Beziehungen wie zwischen der Idee der Seele und der Kategorie der Substanz, zwischen den Ideen der Welt und Gottes einerseits und den Kategorien der Kausalität und der Wechselwirkung andererseits nachzuweisen, liegt auf der Hand. Eine besondere Schwierigkeit, welche sich der Erklärung der Ideen als der bis zum Unbedingten erweiterten Kategorien der Relation entgegenstellt, wird man noch darin erblicken müssen, daß nach Kant die in dem transscendentalen Scheine befangene Vernunft ihre Ideen selbst wieder unter allen vier Klassen der Kategorien, z. B. die Idee

der Seele nach der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität nach betrachtet.

Zu der Annahme der objektiven Realität der Idee (des wirklichen Daseins ihrer Objekte) gelangt, nach der transscendentalen Dialektik, die Vernunft durch Schlüsse, welche von dem oben angegebenen Grundsatze ausgehen, daß mit einem Bedingten die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die selbst unbedingt sei, gegeben sei, — durch nothwendige Vernunftschlüsse die, wie Kant sagt, von etwas, das wir kennen (nämlich den Objekten der bedingten Verstandeserkenntniß) auf etwas Anderes (nämlich ein entsprechendes Unbedingtes) gehen, wovon wir doch keinen Begriff haben, und dem wir gleichwohl durch einen unvermeidlichen Schein objektive Realität geben. „Dergleichen Schlüsse, fügt Kant hinzu, sind in Ansehung ihres Resultates eher vernünftelnde als Vernunftschlüsse zu nennen; wiewohl sie, ihrer Veranlassung wegen, wohl den letzteren Namen führen können, weil sie doch nicht erdichtet, oder zufällig entstanden, sondern aus der Natur der Vernunft entstanden sind. Es sind Sophistikationen, nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals völlig loswerden kann.“

Bei der Annahme, daß alles Bedingte, was wir kennen, durch ein Unbedingtes bedingt sei und daß das Unbedingte in dreifacher Gestalt wirkliches Dasein habe, als einheitliche denkende Substanz oder Seele, als einheitliches Weltganzes und als Gott, bleibt die Vernunft nicht stehen. Sie geht, wiederum nur ihren ursprünglichen Gesetzen folgend, dazu fort, das Unbedingte zum Gegenstande einer Wissenschaft zu machen. Diese Wissenschaft ist die Metaphysik im engeren Sinne des Wortes, deren Möglichkeit als Naturanlage zu erklären die Aufgabe der transscendentalen Dialektik ist. Da es ein dreifaches Unbedingtes giebt, so setzt sich dieselbe aus drei Wissenschaften zusammen. „Das denkende Subjekt ist der Gegenstand der Psychologie, der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) der Gegenstand der Kosmologie, und das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von Allem, was gedacht werden kann, enthält (das Wesen aller Wesen), der Gegenstand aller Theologie. Also giebt die reine Vernunft die Idee zu einer transscendentalen Seelenlehre (psychologia rationalis), zu einer transscendentalen Weltwissenschaft (cosmologia rationalis), endlich auch zu einer transscendentalen Gotteserkenntniß (theologia transscendentalis) an die Hand. Der bloße Entwurf sogar zu einer sowohl als der anderen dieser Wissenschaften schreibt sich gar nicht vom Verstande her, selbst wenn er gleich mit dem höchsten logischen Ge-

brauche der Vernunft, d. i. allen erdenklichen Schlüssen, verbunden wäre, um von einem Gegenstande desselben (Erscheinung) zu allen anderen bis in die entlegensten Glieder der empirischen Synthesis fortzuschreiten, sondern ist lediglich ein reines und echtes Produkt, oder Problem der reinen Vernunft."

Diese Wissenschaften oder besser Scheinwissenschaften sollen (wenigstens ihren Hauptsätzen nach) das Ergebniß von Schlüssen der oben beschriebenen Art, Schlüssen von etwas, das wir kennen, auf etwas, wovon wir keinen Begriff haben, dialektischen Schlüssen, wie Kant sie nennt, sein. Es scheint demnach die Meinung Kants zu sein, daß sowohl das Dasein der einheitlichen substantiellen Seele als auch dasjenige des einheitlichen Weltganzen als auch dasjenige Gottes auf mehrfache Weise, jedoch immer unter Berufung auf den Grundsatz, daß jedes Bedingte schließlich durch ein Unbedingtes bedingt sei, erschlossen werden könne, und daß durch jeden dieser (dialektischen) Schlüsse das Unbedingte, dessen Dasein durch ihn erwiesen werde, von einer besonderen Seite erkannt werde, jeder also zugleich eine die Natur und Beschaffenheit des durch ihn erschlossenen Unbedingten betreffende Erkenntniß gewähre. Auf die Darstellung, welche Kant weiterhin von den einzelnen dialektischen Schlüssen giebt, kann sich diese Deutung allerdings nicht berufen. Aber für keinen der von ihm dargestellten Schlüsse trifft auch, wie hier nicht weiter ausgeführt werden kann, seine ausdrückliche Erklärung, nach welcher dieselben keine empirischen Prämissen haben und von einem bekannten (gegebenen) Bedingten auf ein diesem entsprechendes Unbedingtes gehen, vollständig zu. —

Nachdem er die allgemeine Lehre von den Ideen und den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft entwickelt hat, unterzieht Kant die Grundlage jeder der drei metaphysischen Scheinwissenschaften, zuerst der rationalen Psychologie, dann der rationalen Kosmologie, zuletzt der transscendentalen Theologie, einer ausführlichen, übrigens an großer Weitschweifigkeit und vielfacher Verworrenheit und Unklarheit leidenden Erörterung und Kritik.

Den Ausführungen über die r a t i o n a l e P s y c h o l o g i e (unter dem Titel: Von den Paralogismen der reinen Vernunft) liegt die früher (S. 40, 56) erwähnte Ansicht über die Vorstellung des Ich zu Grunde, daß dieselbe als ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleite, an Inhalt gänzlich leer sei, und daß durch sie nichts Anderes vorgestellt werde als der Gegenstand des inneren Sinnes, sofern wir ihn durch kein Prädikat weiter erkennen, also etwas, was uns nicht in der Erfahrung noch auf andere Weise gegeben sei, das unbekannte Subjekt der inneren Erscheinungen, ein transscendentales Subjekt der Gedanken = x, wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können. Aus diesem Begriffe Ich, meint Kant, wolle die rationale Psychologie Alles schließen, was sie von

der Seele, dem Substantiale unseres denkenden Wesens (vergl. oben S. 74) zu wissen verlange; das Ich denke sei ihr alleiniger Text, aus welchem sie ihre ganze Weisheit auswickeln wolle. Sie gelange aber zu ihren grundlegenden Sätzen durch die Verwechselung des Ich, sofern dieses Wort nur ein Bewußtsein meines Denkens oder die bloße Einheit meines Bewußtseins oder die Einheit im Denken, wodurch allein kein Objekt gegeben sei, bedeute, mit dem Ich, sofern darunter das Substantiale meines denkenden Wesens, das zwar durch die Vorstellung Ich vorgestellte, aber dabei doch dem Selbstbewußtsein ganz unbekannt bleibende Subjekt des Denkens verstanden werde. Auf Grund dieser Verwechselung betrachte sie das Substantiale des Denkens, die Seele, als ein gegebenes Objekt, worauf die Kategorien angewandt werden können, und mache aus analytischen Sätzen über das die Einheit und Identität des Selbstbewußtseins bedeutende Ich synthetische Sätze über die Seele, die dem Selbstbewußtsein ganz unbekannt sei. Näher findet Kant, dem Leitfaden der Kategorien folgend, vier derartige Uebertragungen in der rationalen Psychologie und glaubt also die Grundlage dieser Scheinwissenschaft in vier Paralogismen auflösen zu können. Erstens geht dieselbe von dem identischen Satze, daß Ich, der ich denke, im Denken immer als Subjekt und als etwas, was nicht bloß wie Prädikat dem Denken anhänge, betrachtet werden kann, zu dem synthetischen, daß ich, als Objekt, ein für mich selbst bestehendes Wesen oder Substanz sei, fort. Zweitens giebt sie dem schon im Begriffe des Denkens liegenden Satze, daß das Ich der Apperception ein Singular sei, der nicht in eine Vielheit der Subjekte aufgelöst werden kann, mithin ein logisch einfaches Subjekt bezeichne, die Bedeutung, daß das denkende Ich eine einfache Substanz sei, was ein synthetischer Satz sein würde. Drittens schließt sie aus der Identität meiner selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewußt bin, auf die Identität der denkenden Substanz in allem Wechsel der Zustände, und viertens von der Fähigkeit des Ich, seine eigene Existenz als die eines denkenden Wesens, von anderen Dingen außer ihm, wozu auch der eigene Körper gehört, zu unterscheiden, auf die Möglichkeit, daß dasselbe bloß als denkendes Wesen, ohne Körper, existiren könne. Aus diesen vier Sätzen leitet nach Kant die rationale Psychologie Alles, was sie weiter enthalten mag, ab, so insbesondere die Unsterblichkeit der Seele. — Man sieht, daß die Zweifelsgründe, die Kant der rationalen Psychologie entgegenhält, den bereits von Locke gegen die cartesianische Seelenlehre erhobenen nahe verwandt sind.

Die zweite metaphysische Scheinwissenschaft, die rationale Kosmologie, welche die unbedingte Einheit der objektiven Bedingungen in der Erscheinung erkennen will, muß im Umfange dieses Begriffes wiederum vier Unbedingte unterscheiden, deren jedes einem der vier Titel der Kategorien entspricht,

nämlich: 1. die absolute Vollständigkeit der Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen, 2. die absolute Vollständigkeit der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung, 3. die absolute Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung überhaupt, 4. die absolute Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung. Es stellt sich nun das Merkwürdige heraus, daß, während der Schein, der sich an die psychologische Idee heftete, ein einseitiger war, d. i. ein solcher, der zur Aufstellung gewisser Sätze und nicht auch der denselben entgegengesetzten verleitete, die Vernunft durch ihre vier kosmologischen Ideen in Widersprüche verwickelt wird, so daß sie sich genöthigt sieht, von ihrer Forderung, daß es zu jedem Bedingten ein Unbedingtes gebe, abzustehen. Es zeigt sich hier, wie Kant sagt, „ein neues Phänomen der menschlichen Vernunft, nämlich: eine ganz natürliche Antithetik, auf die Keiner zu grübeln und künstlich Schlingen zu legen braucht, sondern in welche die Vernunft von selbst und zwar unvermeidlich geräth, und dadurch zwar vor dem Schlummer einer eingebildeten Ueberzeugung, den ein bloß einseitiger Schein hervorbringt, verwahrt, aber zugleich in Versuchung gebracht wird, sich entweder einer skeptischen Hoffnungslosigkeit zu überlassen oder einen dogmatischen Trotz anzunehmen und den Kopf steif auf gewisse Behauptungen zu setzen, ohne den Gründen des Gegentheils Gehör und Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.“ Aus jeder der angegebenen vier Ideen entspringt ein Paar einander entgegengesetzter Sätze, eine Antinomie. Die vier Antinomien lauten:

1. Thesis: Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen.

   Antithesis: Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit als des Raumes unendlich.

2. Thesis: Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts als das Einfache oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist.

   Antithesis: Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts Einfaches in derselben.

3. Thesis: Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen nothwendig.

   Antithesis: Es ist keine Freiheit, sondern Alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.

4. Thesis: Zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Theil oder ihre Ursache, ein schlechthin nothwendiges Wesen ist.

Antithesis: Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt noch außer der Welt, als ihre Ursache.

Den Grund dieser Antithetik der reinen Vernunft findet Kant in Folgendem. Wenn eine Reihe gegeben ist, in der jedes Glied durch das vorhergehende bedingt ist, so kann man dem Bedürfnisse nach einem Unbedingten, von welchem das Bedingte abhange, auf zwiefache Weise Befriedigung zu verschaffen versuchen. Man kann nämlich annehmen, entweder, daß man, wenn man die Reihe in der Richtung vom Bedingten zum Bedingenden immer weiter verfolgt, zuletzt ein Glied erreichen werde, welches bedinge, ohne selbst wieder bedingt zu sein, oder, daß es zwar ein solches Glied nicht gebe, die Reihe also in der angegebenen Richtung unendlich sei, daß aber die unendliche Reihe ein einheitliches Ganzes bilde und als ein solches ein Unbedingtes sei. Nun bilden die Erscheinungen der räumlich-zeitlichen Welt, wie aus der Aufstellung der vier kosmologischen Ideen erhellt, in vierfacher Hinsicht eine solche Reihe: erstens, sofern sie als sich zu einem Ganzen zusammensetzend, zweitens, sofern sie als aus Theilen bestehend, drittens, sofern sie als Wirkungen, viertens, sofern sie als zufällig, d. i. als nicht lediglich durch das, was sie sind, also nothwendig existirend, sondern durch etwas Anderes in ihrer Existenz bedingt betrachtet werden. Man kann also in vierfacher Hinsicht die Vorstellung des Zusammenhanges der Erscheinungen auf zwiefache Art durch die Annahme eines Unbedingten ergänzen. Mit der Annahme, daß die Reihe der Bedingungen einer Erscheinung mit einem Unbedingten anhebe, entscheidet man sich für die vier Thesen, mit der anderen, daß die Reihe der Bedingungen keinen Anfang habe, aber als Ganzes ein Unbedingtes sei, für die Antithesen. Es lassen sich aber, wie Kant weiter glaubt, von der Voraussetzung der im transscendentalen Scheine befangenen Vernunft aus, daß es zu jedem Bedingten ein Unbedingtes geben müsse, sowohl die Thesen als auch die Antithesen streng beweisen, und so bildet jedes Paar von Thesis und Antithesis eine Antinomie der reinen Vernunft.

Vergleicht man diese Erklärung der Antithetik mit den einzelnen Antinomien, so fällt in die Augen, daß sie sich auf die zweite, die dritte und die vierte Antithesis gar nicht beziehen läßt. Denn diese Sätze enthalten gar nicht die Auffassung einer anfangslosen Reihe von Bedingungen als eines Unbedingten. Sie setzen nicht eine unendliche und in ihrer Unendlichkeit ein vollständiges und somit unbedingtes Ganzes bildende Reihe von Theilen in jedem zusammengesetzten Dinge, nicht eine anfangslose Kette von Ursachen und Wirkungen, in der zwar kein Glied, die aber selbst unbedingt sei, kein Aggregat von ihrer Existenz nach bedingten Dingen, welches dem in ihm

nach einem schlechthin nothwendigen Wesen Suchenden einen regressus in infinitum zur Aufgabe machte, dabei aber selbst ein schlechthin nothwendiges Wesen wäre, sondern sie verneinen lediglich das Dasein einfacher Substanzen, freier Ursachen und eines schlechthin nothwendigen Wesens.

Die, übrigens zum Theil sehr anfechtbaren Beweise, welche Kant für die Thesen und Antithesen aufstellt, sind sämmtlich indirekt. Jede Thesis wird durch Widerlegung der entsprechenden Antithesis bewiesen. Hätte die Welt — so wird die erste Thesis bewiesen — keinen Anfang in der Zeit, so müßte bis zu jedem gegebenen Zeitpunkte eine Ewigkeit abgelaufen, also eine unendliche Reihe aufeinander folgender Zustände der Dinge in der Welt verflossen und mithin eine unendliche Reihe durch successive Synthesis vollendet sein, was dem Begriffe der unendlichen Reihe widerspricht; und wäre die Welt nicht dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen, so müßte sie ein unendliches gegebenes Ganzes von zugleich existirenden Dingen sein, ein unendliches gegebenes Ganzes müßte also als durch successive Synthesis seiner Theile vollendet angesehen werden, was soviel hieße wie, daß die zur Durchzählung seiner Theile erforderliche unendliche Zeit als abgelaufen angesehen werden müßte; dies aber ist unmöglich. Hätte, argumentirt dagegen die Antithesis, die Welt einen Anfang in der Zeit, so wäre ihrem Dasein eine leere Zeit vorhergegangen, in einer leeren Zeit aber ist kein Entstehen irgend eines Dinges möglich, weil kein Theil einer solchen Zeit eher als ein anderer eine Bedingung für das Dasein irgend eines Dinges enthielte; und hätte die Welt Grenzen im Raume, so hätte sie als ein absolutes Ganzes ein Verhältniß zu dem sie umgebenden leeren Raume, also ein Verhältniß zu etwas, was kein Gegenstand ist, ein dergleichen Verhältniß aber, mithin auch die Begrenzung der Welt durch den leeren Raum ist nichts. Die zweite Antinomie beweist ihre Thesis, indem sie zeigt, daß, wenn eine zusammengesetzte Substanz nicht aus einfachen Theilen bestände, von derselben nach Aufhebung aller Zusammensetzung in Gedanken nichts übrig bleiben würde, was unmöglich sei, da die Zusammensetzung nur eine zufällige Relation der substantiellen Bestandtheile sei, die Aufhebung einer in einer Substanz enthaltenen zufälligen Relation aber nicht Aufhebung dieser Substanz selbst sein könne; — und ihre Antithesis beweist sie, indem sie aus der Annahme einfacher Theile, aus denen eine Substanz zusammengesetzt sei, folgert, daß dieselben gleich dem aus ihnen Zusammengesetzten einen Raum einnehmen müßten, was doch nur für Theile, die selbst zusammengesetzt seien, möglich sei. Der Beweis für die Thesis der dritten Antinomie macht geltend, daß, wenn Alles nach bloßen Gesetzen der Natur geschähe, jedes Geschehen nach einer Regel auf ein früheres Geschehen, das wiederum ein früheres Geschehen voraussetzte, folgen, mithin keine Kette von Ursachen und Wirkungen

einen ersten Anfang haben und folglich jede Reihe voneinander abstammender Ursachen der von der Vernunft geforderten Vollständigkeit entbehren würde, — und schließt mit den Worten: „Diesemnach muß eine Kausalität angenommen werden, durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon noch weiter, durch eine andere vorhergehende Ursache, nach nothwendigen Gesetzen bestimmt sei, d. i. eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen verläuft, von selbst anzufangen, mithin transscendentale Freiheit, ohne welche selbst im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erscheinungen auf der Seite der Ursachen niemals vollständig ist." Die Leugnung der Freiheit (in der Antithesis der dritten Antinomie) beruft sich auf die ausnahmslose Gültigkeit des Kausalgesetzes, denn wer Freiheit als eine besondere Art der Kausalität, nach der die Begebenheiten der Welt erfolgen könnten, nämlich ein Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben, schlechthin anzufangen, annehme, nehme damit an, daß der erste Anfang einer Handlung auf einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache, mit dem er keinen Zusammenhang der Kausalität habe, folgen könne, und diese Annahme sei dem Kausalgesetze entgegen. Die zur vierten Antinomie gehörenden Beweise endlich schließen sich, übrigens in wenig durchsichtiger Weise, an die zur dritten gehörenden an. Die Thesis ergiebt sich, wenn man erwägt, daß das Dasein aller Glieder einer Kausalitätsreihe, die auf das (nach der dritten Thesis) von der Vernunft geforderte Anfangsglied folgen, ein bedingtes ist, und daß die Vernunft zu dem in Ansehung seines Daseins Bedingten ein Schlechthinunbedingtes oder Absolutnothwendiges fordert. welches mit dem Anfangsgliede der Kausalitätsreihe zusammenfallen muß und folglich nicht abgesondert von der Sinnenwelt gedacht werden kann. Der Beweis der Antithesis dagegen führt aus, daß die Annahme eines nothwendigen Wesens mit der Anerkennung des Kausalgesetzes unvereinbar sei.

Erst aus den Beweisen der die Antinomien bildenden Sätze ergiebt sich die vollständige Erklärung des merkwürdigen Phänomens der Antithetik der reinen Vernunft. Denn daraus allein, daß, wie oben gezeigt wurde, die Vernunft eine Reihe im Verhältnisse von Bedingung und Bedingtem stehender Erscheinungen in zwiefacher Weise als vollständig und damit in ihrer Totalität unbedingt zu denken versuchen kann, folgt noch nicht, daß ihr aus dem Bedürfnisse, alles Bedingte auf ein Unbedingtes zurückzuführen, Widersprüche entstehen müssen. In Widersprüche sieht sie sich erst durch die Entdeckung verwickelt, daß sie die einander widersprechenden Sätze zu beweisen im Stande ist, zu denen sie durch die beiden Arten, das Unbedingte zu denken, gelangt, daß sie ihnen also nicht die Bedeutung von Möglichkeiten, zwischen denen sie die Wahl habe, beimessen darf.

Sucht man nun in den Beweisen der Thesen und Antithesen nach dem eigentlichen Grunde der Antithetik, so wird man denselben darin erblicken müssen, daß das Prinzip der reinen Vernunft, auf welches sich sowohl die Thesen als auch die Antithesen stützen (die zweite, die dritte und die vierte Antithese allerdings, wie gezeigt wurde, nur dann, wenn man zu der Verneinung, die allein sie dem Wortlaute nach enthalten, eine Bejahung hinzudenkt), nämlich der Satz, daß zu jeder Reihe von Bedingungen ein Unbedingtes gehöre, sich auf bloße Erscheinungen gar nicht anwenden läßt. Die Beweise der Thesen zeigen ja, daß von den beiden Arten, auf die allein versucht werden kann, eine Reihe von Erscheinungen als ein Unbedingtes zu denken, die eine sich nicht durchführen lasse, und die Beweise der Antithesen zeigen dasselbe von der anderen. Auf die Welt der Dinge an sich würden wir jenes Prinzip der reinen Vernunft anwenden können, wenn uns dieselbe und in ihr Reihen, in denen jedes Glied eine Bedingung des folgenden wäre, gegeben wären. In den Dingen an sich, heißt es in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, verlange die Vernunft nothwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten ein Unbedingtes, welches die Reihe der Bedingungen vollende. „Wenn, sagt die transscendentale Dialektik, das Bedingte sowohl als seine Bedingung Dinge an sich selbst sind, so ist, wenn das Erstere gegeben worden, nicht bloß der Regressus zu dem Zweiten aufgegeben, sondern dieses ist dadurch wirklich schon mit gegeben, und, weil dieses von allen Gliedern der Reihe gilt, so ist die vollständige Reihe der Bedingungen, mithin auch das Unbedingte dadurch zugleich gegeben, oder vielmehr vorausgesetzt, da das Bedingte, welches nur durch jene Reihe möglich war, gegeben ist." Auf bloße Erscheinungen bezogen, fordert dagegen jenes Prinzip Unmögliches, das zeigen die Beweise der Thesen, welche Widerlegungen der Antithesen, und die Beweise der Antithesen, welche Widerlegungen der Thesen sind. „Wenn wir, sagt Kant in den Prolegomena, wie es gewöhnlich geschieht, uns die Erscheinungen der Sinnenwelt als Dinge an sich selbst denken, wenn wir die Grundsätze ihrer Verbindung als allgemein von Dingen an sich selbst und nicht bloß von der Erfahrung geltende Grundsätze annehmen, wie denn dieses ebenso gewöhnlich, ja ohne unsere Kritik unvermeidlich ist: so thut sich ein nicht vermutheter Widerspruch hervor, der niemals auf dem gewöhnlichen dogmatischen Wege beigelegt werden kann, weil sowohl Satz als Gegensatz durch gleich einleuchtende, klare und unwiderstehliche Beweise dargethan werden können." — Hiernach wäre die Ursache der Antithetik doch nicht eigentlich in einem aus den ursprünglichen Gesetzen der Vernunft entspringenden transscendentalen Scheine zu suchen, sondern darin, daß die Vernunft sich durch die Sinnlichkeit täuschen läßt, indem sie die sinnlichen Erscheinungen für Dinge an sich nimmt und über dieselben in

einer Weise denkt, zu der sie nur den Dingen an sich gegenüber berechtigt ist. Nicht von einem Vernunftscheine, sondern von dem schon aus der transscendentalen Aesthetik bekannten Sinnenscheine ließe sich die rationale Kosmologie täuschen.

Erklärt sich die Antithetik der reinen Vernunft daraus, daß die Sinnenwelt eine bloße Erscheinungswelt ist, auf eine solche aber das Prinzip, nach welchem die reine Vernunft zu allem Bedingten ein Unbedingtes verlangt, keine Anwendung hat, während es für Dinge an sich gelten würde, so liegt in ihr (wie sich die Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft ausdrückt) das Experiment einer Gegenprobe der Wahrheit, daß die Sinnenwelt eine Welt der Erscheinungen ist. Denn da, heißt es in der transscendentalen Dialektik, die obigen Beweise der vierfachen Antinomie nicht Blendwerke, sondern gründlich waren, unter der Voraussetzung nämlich, daß Erscheinungen oder eine Sinnenwelt, die sie insgesammt in sich begreift, Dinge an sich selbst wären, so entdeckt der Widerstreit der daraus gezogenen Sätze, daß in der Voraussetzung eine Falschheit liege, und bringt uns dadurch zu einer Entdeckung der wahren Beschaffenheit der Dinge als Gegenstände der Sinne. Man kann also aus dem Widerstreite mit sich selbst, in den die Vernunft durch ihre kosmologischen Ideen gezogen wird, „einen wahren, zwar nicht dogmatischen, aber doch kritischen und doktrinalen Nutzen ziehen: nämlich die transscendentale Idealität der Erscheinungen dadurch indirekt zu beweisen, wenn Jemand etwa an dem direkten Beweise in der transscendentalen Aesthetik nicht genug hätte."

Bezüglich der Antinomien selbst folgt aus der Darlegung ihrer Ursache, daß sowohl die Thesen als auch die Antithesen falsch sind, wenn beide (und zwar die zweite, dritte und vierte Antithese gegen ihren Wortlaut) genau in dem Sinne verstanden werden, in welchem sie unter der Voraussetzung bewiesen wurden, daß das Prinzip der das Unbedingte suchenden Vernunft auf die Sinnenwelt Anwendung finde, oder, was auf dasselbe hinauskommt, daß die sinnlichen Erscheinungen Dinge an sich selbst seien. Denn so verstanden enthält jeder von diesen Sätzen die falsche Behauptung des Daseins einer als Ganzes unbedingten Reihe von Bedingungen in der Erscheinungswelt. Nur scheinbar verstößt diese „kritische Entscheidung des kosmologischen Streites der Vernunft mit sich selbst" gegen das logische Prinzip des ausgeschlossenen Dritten, nach welchem von zwei einander kontradiktorisch entgegengesetzten Behauptungen stets die eine wahr, die andere falsch ist. Denn die Thesen und die Antithesen stehen in Wahrheit nicht im Verhältnisse des kontradiktorischen Gegensatzes zu einander, da sie in einer allgemeinen Behauptung, und zwar einer unrichtigen, übereinstimmen, nämlich der Anwendung der Idee

der absoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an sich selbst gilt, auf Erscheinungen. Sie sind einander so wenig kontradiktorisch entgegengesetzt wie die Behauptungen, daß ein gewisser Körper gut rieche und daß er nicht gut rieche, welche beide von ihrem Gegenstande voraussetzen, daß er überhaupt rieche. Z. B. die Behauptungen der ersten Antinomie, daß die Welt ihrer Größe nach unendlich und daß sie endlich sei, würden nur dann kontradiktorisch entgegengesetzt sein, wenn die erste lediglich die Endlichkeit der Welt verneinte, was nicht der Fall ist, da sie die Auffassung der Welt als eines in der endlosen Reihe seiner Erscheinungen vollendeten und somit unbedingten Ganzen, wie es nur ein Ding an sich sein könnte, enthält. Darum können diese Behauptungen beide falsch sein, und sie sind es wirklich, weil die ihnen gemeinsame Vorstellung der Welt als eines unbedingten Ganzen falsch ist.

Indem Kant sowohl die Thesen als auch die Antithesen — die letzteren, sofern sie nicht als bloße Verneinungen der ersteren, sondern gleich dieser zugleich als Bejahungen des Daseins eines Unbedingten verstanden werden — für falsch erklärt, stellt er sich bezüglich der zweiten, der dritten und der vierten Antinomie auf die Seite der nach ihrem Wortlaute verstandenen Antithesen. Mit diesen leugnet er, daß es in der Sinnenwelt einfache Substanzen und freie Ursachen gebe, und daß zu derselben als Theil oder als Ursache ein schlechthin nothwendiges Wesen gehöre. Bezüglich der ersten Antinomie bestätigt er nicht die ganze Antithesis, sondern nur den ersten Theil derselben: er leugnet, daß die Welt einen Anfang gehabt und daß sie eine Grenze im Raume habe. Mit dem letzteren Satze geht er aber über das, was er aus der allgemeinen Entscheidung des kosmologischen Streites zu folgern berechtigt war, hinaus. Aus dieser allgemeinen Entscheidung ergiebt sich nur, daß die Welt, falls sie im Raume begrenzt sein sollte, doch nicht als ein einheitliches Ganzes und somit als ein in Ansehung der Quantität Unbedingtes gedacht werden dürfte. Er giebt denn auch einen besonderen Grund für die Verneinung des Begrenzt-seins an. Wenn die Welt, meint er, eine äußerste Grenze dem Raume nach hätte, so müßte eine Wahrnehmung der Begrenzung durch leeren Raum möglich sein, eine solche Wahrnehmung aber, als völlig leer an Inhalt, sei unmöglich. Mag indessen dieser Grund haltbar sein oder nicht, jedenfalls überschreitet Kant mit der Behauptung, daß nicht nur der Raum, sondern auch die Welt in demselben ohne Ende sei, die von ihm selbst gezogenen Grenzen der Erkenntniß; denn dieselbe wäre ein synthetisches Urtheil a priori, dessen Möglichkeit sich weder aus der transscendentalen Aesthetik noch aus der transscendentalen Analytik erklären ließe.

Die hiermit dargelegte kritische Entscheidung des kosmologischen

Streites enthält noch einen wichtigen Zusatz. Derselbe bezieht sich auf die beiden letzten Antinomien. Die Antithesen derselben sind, wie gezeigt, wahr, wenn sie als Verneinungen des Daseins freier Ursachen in der Sinnenwelt und eines zur Sinnenwelt gehörigen nothwendigen Wesens verstanden werden. Kant glaubt nun weiter zeigen zu können, daß hier auch die Thesen in einem Sinne genommen werden können, in welchem sie wenigstens möglicherweise wahr sind. Der Annahme einer Kausalität durch Freiheit in Beziehung auf Wirkungen, die der Sinnenwelt angehören, steht, wie er meint, nichts entgegen, wenn das Subjekt derselben nicht wiederum der Sinnenwelt angehören, sondern ein an sich · seiendes Ding sein soll, und ebenso kann man denken, daß die sinnliche Erscheinungswelt mit einem seiner Existenz schlechthin nothwendigen Wesen als ihrer Ursache verbunden sei, wenn man näher bestimmt, daß dieses Wesen selbst, als ein an sich seiendes Ding, außerhalb der Reihe der Erscheinungen stehe, also ein ens extramundaneum sei. Innerhalb der Erscheinungswelt würde nach diesen Annahmen jede Veränderung mit Naturnothwendigkeit auf eine andere folgen, während doch gewisse Veränderungen, etwa die menschlichen Handlungen, zugleich als Wirkungen, welche ein Ding an sich mit Freiheit hervorbrächte, zu betrachten wären; und jedes Ding der Erscheinungswelt wäre der Existenz nach durch andere bedingt, die wiederum durch andere bedingt wären, und so fort ohne Ende, während doch die ganze Erscheinungswelt von einem schlechthin nothwendigen Wesen abhinge.

Die Möglichkeit oder vielmehr, da zur Einsicht in die Möglichkeit einer Sache nach Kantischem Sprachgebrauche eine auf Anschauung gegründete Erkenntniß von dem Wesen und den Bedingungen dieser Sache gehört, die Nicht-Unmöglichkeit der transscendentalen Freiheit beweist Kant etwa folgendermaßen. Freiheit ist das Vermögen, einen Zustand von selbst, d. i. ohne daß ihm etwas vorherginge, worauf er nach einer Regel folgte, anzufangen. Nach dieser Erklärung kann die Verknüpfung eines Zustandes mit einem vorhergehenden in der Sinnenwelt niemals Kausalität durch Freiheit sein, denn „das Naturgesetz, daß Alles, was geschieht, eine Ursache habe, daß die Kausalität dieser Ursache, d. i. die Handlung, da sie in der Zeit vorhergeht, und in Betracht einer Wirkung, die da entstanden, selbst nicht immer gewesen sein kann, sondern geschehen sein muß, auch ihre Ursache unter den Erscheinungen habe, dadurch sie bestimmt wird, und daß folglich alle Begebenheiten in einer Naturordnung empirisch bestimmt sind: dieses Gesetz, durch welches Erscheinungen allererst eine Natur ausmachen und Gegenstände einer Erfahrung abgeben können, ist ein Verstandesgesetz, von welchem es unter keinem Vorwande erlaubt ist, abzugehen, oder irgend eine Erscheinung davon auszunehmen.“ Auch die Wirkungen, die etwa ein Ding an sich, sei es in sich selbst, sei

es in einem anderen Dinge an sich, hervorbringt, können nicht auf Freiheit zurückgeführt werden, denn da die Dinge an sich gar nicht in der Zeit sind, kann in der Welt der Dinge an sich überhaupt gar nichts anfangen, und „nur wenn durch eine Handlung etwas anfangen soll, mithin die Wirkung in der Zeitreihe, folglich der Sinnenwelt anzutreffen sein soll (z. B. Anfang der Welt), erhebt sich die Frage, ob die Kausalität der Ursache selbst auch anfangen müsse, oder ob die Ursache eine Wirkung anheben könne, ohne daß ihre Kausalität selbst anfängt", weshalb wir auch für Gott, soferne seine Handlung immanent ist, keinen Begriff von Freiheit angemessen finden können. Wenn also überhaupt Freiheit möglich ist, so kann dies nur in der Weise der Fall sein, daß sie einem an sich seienden Dinge in Hinsicht von Wirkungen, die dasselbe in der Erscheinungswelt hat, zukommt. Es fragt sich nun, ob die in diesem Sinne näher bestimmte Annahme einer Kausalität durch Freiheit sich mit der Anerkennung der ausnahmslosen Geltung des Kausalgesetzes der Natur für die Erscheinungen vereinigen läßt. Diese Frage muß bejaht werden. Denn wenn auch jeder Vorgang in der Erscheinungswelt in einem vorhergehenden, wiederum der Erscheinungswelt angehörenden Vorgange seine hinreichend bestimmte Ursache hat, so steht doch (wie noch näher gezeigt werden wird) nichts im Wege, einen durch Kausalität nach Gesetzen der Natur hervorgebrachten Vorgang in der Erscheinungswelt zugleich auf ein Ding an sich als seine Ursache zu beziehen und ihn, der in Ansehung seines Zusammenhanges mit den Erscheinungen naturnothwendig ist, in Ansehung seines Zusammenhanges mit einem Dinge an sich als Produkt einer freien Handlung zu betrachten. „Würden die Gegenstände der Sinnenwelt für Dinge an sich selbst genommen und die Naturgesetze für Gesetze der Dinge an sich selbst, so wäre der Widerspruch unvermeidlich. Ebenso, wenn das Subjekt der Freiheit gleich den übrigen Gegenständen als bloße Erscheinung vorgestellt würde, so könnte ebensowohl der Widerspruch nicht vermieden werden, denn es würde eben dasselbe von einerlei Gegenstande in derselben Bedeutung zugleich bejaht und verneint werden. Ist aber Naturnothwendigkeit bloß auf Erscheinungen bezogen, und Freiheit bloß auf Dinge an sich selbst, so entspringt kein Widerspruch, wenn man gleich beide Arten von Kausalität annimmt, oder zugiebt, so schwer oder unmöglich es auch sein möchte, die von der letzteren Art begreiflich zu machen." Es bedarf nun noch der Erläuterung, wie man einen Vorgang in der Sinnenwelt unbeschadet seines Kausalzusammenhanges mit vorhergehenden Erscheinungen als Wirkung auf ein An-sich-Seiendes als Ursache beziehen kann. Hier ist zunächst zu bedenken, daß schon im Begriffe der Erscheinung eine Beziehung derselben als Wirkung auf An-sich-Seiendes als Ursache liegt, denn da die Erscheinungen bloße Vorstellungen sind, so müssen sie Gründe haben,

die nicht Erscheinungen sind; es muß ihnen ein transscendentaler Gegenstand zum Grunde liegen, der in ihnen erscheint, der sie also als bloße Vorstellungen bestimmt. Weiter ist zu erwägen, daß jedes Subjekt der Kausalität in der Sinnenwelt einen empirischen Charakter haben muß, von dem es abhängt, welche Wirkungen es unter bestimmten Bedingungen hervorbringt, der also der Art seiner Kausalität das Gesetz giebt, und daß man ihm dazu noch einen intelligibelen Charakter, dessen Erscheinung der empirische ist, der also diesen bestimmt und seine transscendentale Ursache ist, einräumen muß. Darin nun eben besteht die Kausalität des Dinges an sich, welche, wie gezeigt wurde, als eine Kausalität durch Freiheit gedacht werden kann, daß es als intelligibeler Charakter des phänomenalen Dinges außer aller Zeit den empirischen Charakter desselben und damit seine der Erscheinungswelt angehörenden Handlungen bestimmt, — nicht gegen die Naturgesetze, sondern durch dieselben, da der intelligibele Charakter jedes Dinges als Ursache seines empirischen auch die Ursache der Naturgesetze ist, nach denen seine Handlungen erfolgen. — Nach diesem Nachweise der Möglichkeit der Freiheit würden offenbar, wenn frei eine Ursache in Beziehung auf alle diejenigen Wirkungen heißen soll, zu deren Hervorbringung sie nicht durch einen vorhergehenden Zustand bestimmt wird, alle Veränderungen in der Sinnenwelt eine Kausalität durch Freiheit voraussetzen. Denn alle Veränderungen in der Sinnenwelt erfolgen nach Naturgesetzen, alle Naturgesetze aber sind bestimmt durch den empirischen Charakter der Dinge, auf welche sie Bezug haben, und dieser hat zur Ursache den intelligibelen Charakter, der nicht in der Zeit ist und folglich nicht durch etwas Vorhergehendes in seinem Wirken bestimmt, mithin frei ist. Man wird annehmen müssen, daß der Begriff der Freiheit, deren Vereinbarkeit mit der Naturnothwendigkeit Kant nachweisen wollte, doch durch die Erklärung, daß sie ein Vermögen sei, einen Zustand von selbst anzufangen, nicht erschöpft werde, oder daß unter dem von selbst Anfangen mehr als ein solches Anfangen, welches nicht auf einen früheren Zustand nach einer Regel folge, zu verstehen sei. Als frei wird er nur ein gänzlich unbedingtes Anfangen, also ein solches, das nicht bloß ohne zeitlich vorhergehende, sondern überhaupt ohne Ursache sei, betrachtet haben. Es kann auch ein Satz angeführt werden, aus welchem mit Bestimmtheit hervorgeht, daß Kant nicht schon das allgemeine Verhältniß des intelligibelen Charakters zum empirischen, wonach jener die transscendentale Ursache dieses, dieser die Erscheinung jenes ist, für Kausalität durch Freiheit gegolten habe, nämlich der Satz: „Da den Erscheinungen, weil sie an sich keine Dinge sind, ein transscendentaler Gegenstand zum Grunde liegen muß, der sie als bloße Vorstellungen bestimmt, so hindert nichts, daß wir diesem transscendentalen Gegenstande, außer der Eigenschaft, dadurch

er erscheint, nicht auch eine Kausalität beilegen sollten, die nicht Erscheinung ist."

Der von der transscendentalen Theologie handelnde Abschnitt der transscendentalen Dialektik zeigt zunächst, daß die dem disjunktiven Schlusse korrespondirende Idee, als deren Gegenstand zuerst die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt angegeben war, einerlei sei mit dem im transscendentalen Verstande gedachten Begriffe Gottes, d. i. eines ens realissimum, eines einzelnen Wesens, dem von allen möglichen entgegengesetzten Prädikaten eines, nämlich dasjenige, dessen Begriff positives Sein ausdrücke, dessen Negation mithin einen bloßen Mangel bedeute, zukomme, eines Wesens also, welches gleichsam den ganzen Vorrath des Stoffes enthalte, daher alle möglichen Prädikate der Dinge von eingeschränkter Realität genommen werden können, so daß es das Vorbild (prototypon) aller Dinge sei, welche insgesammt, als mangelhafte Kopieen (ectypa), den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen, und, indem sie demselben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch jederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen. Die dann folgenden Untersuchungen haben die Beweisgründe, welche die Vernunft für das Dasein Gottes zu besitzen meint, zum Gegenstande.

Das Dasein Gottes zu beweisen, bieten sich, wie Kant meint, der Vernunft drei Wege, und nur drei, dar. „Alle Wege, die man in dieser Absicht einschlagen mag, fangen entweder von der bestimmten Erfahrung und der dadurch erkannten besonderen Beschaffenheit unserer Sinnenwelt an, und steigen von ihr nach Gesetzen der Kausalität bis zur höchsten Ursache außer der Welt hinauf, oder sie legen nur unbestimmte Erfahrung, d. i. irgend ein Dasein, empirisch zum Grunde, oder sie abstrahiren endlich von aller Erfahrung, und schließen gänzlich a priori aus bloßen Begriffen auf das Dasein einer höchsten Ursache. Der erste Beweis ist der physikotheologische, der zweite der kosmologische, der dritte der ontologische Beweis. Mehr giebt es ihrer nicht, und mehr kann es auch nicht geben."

In der Kritik des ontologischen Beweises erneuert Kant zunächst den alten Einwand, daß man, wenn man auch einräume, das Dasein sei eine Realität und also im Begriffe des ens realissimum enthalten, doch nicht mehr zuzugeben brauche als die Tautologie, man müsse, wenn man Gott als existirend setze, auch in ihm das Dasein setzen. Denn, meint er, wenn von einem Gegenstande ein Prädikat, das in seinem Begriffe liege, bejaht werde, so heiße dies nicht, der Gegenstand sei mit diesem Prädikate da, sondern nur, unter der Bedingung, daß der Gegenstand dasei, sei auch in ihm nothwendigerweise das Prädikat da. Z. B. der Satz, daß ein Dreieck drei Winkel habe, sage nicht, daß drei Winkel schlechterdings nothwendig seien, sondern daß unter der Bedingung, daß ein Dreick dasei oder

gegeben sei, auch drei Winkel in ihm nothwendig daseien; oder das nothwendige Urtheil, Gott ist allmächtig, behaupte nicht, daß Gott und mit ihm die Allmacht nothwendig gesetzt seien, sondern nur, daß, wenn eine Gottheit gesetzt sei, die Allmacht nicht aufgehoben werden könne. Und so würde auch der Satz, Gott existirt, als ein nothwendiger d. i. ein aus dem bloßen Begriffe Gottes abgeleiteter Satz verstanden, nur den Sinn haben können, daß unter der Bedingung, daß Gott als existirend gesetzt werde, nothwendig auch, nach der Regel der Identität, seine Existenz gesetzt werde. „Wenn ich das Prädikat in einem identischen Urtheile aufhebe und behalte das Subjekt, so entspringt ein Widerspruch, und daher sage ich: jenes kommt diesem nothwendigerweise zu. Hebe ich aber das Subjekt zusammt dem Prädikate auf, so entspringt kein Widerspruch; denn es ist nichts mehr, welchem widersprochen werden könnte. Einen Triangel setzen und doch die drei Winkel desselben aufheben, ist widersprechend, aber den Triangel sammt seinen drei Winkeln aufheben, ist kein Widerspruch. Gerade ebenso ist es mit dem Begriffe eines absolutnothwendigen Wesens bewandt. Wenn ihr das Dasein desselben aufhebt, so hebt ihr das Ding selbst mit allen seinen Prädikaten auf; wo soll alsdann der Widerspruch herkommen?“ Kant bestreitet hiernach den von Cartesius an die Spitze des ontologischen Beweises gestellten Satz, daß man von dem Urtheile über einen Begriff, daß derselbe ein gewisses Merkmal enthalte, unbedingt berechtigt sei zu dem Urtheile, welches von dem Gegenstande dieses Begriffes dieses Merkmal bejahe, überzugehen, z. B. von dem Begriffsurtheile „Im Begriffe Gottes ist die Allmacht enthalten“ zu dem Sachurtheile „Gott ist allmächtig“. Erst muß man, behauptet er mit Recht, die Existenz des Gegenstandes nachweisen, um von demselben alle in seinem Begriffe liegenden Prädikate bejahen zu dürfen, woraus folgt, daß man der Existenz eines Gegenstandes gewiß sein muß, um seine Existenz aus seinem Begriffe folgern zu können. Einen Mangel dieser Kritik wird man nach dem früher (Band I, S. 236 ff.) über den ontologischen Beweis Ausgeführten nur darin erblicken müssen, daß sie erstens nicht klar und bestimmt den Unterschied hervorhebt zwischen Urtheilen, die einen Begriff zum Gegenstande und das Enthalten-sein eines gewissen Merkmals in diesem Begriffe zum Prädikate, und solchen, die nicht einen Begriff, sondern den Gegenstand eines Begriffes zum Gegenstande und eine Bestimmtheit dieses Gegenstandes zum Prädikate haben (z. B. zwischen dem Urtheil, welches vom Begriffe des Dreieckes aussagt, daß in ihm die Dreiwinkeligkeit enthalten sei, und demjenigen, welches den Dreiecken selbst die Dreiwinkeligkeit zuschreibt, welchen übrigens beiden der Satz: Ein Dreieck hat drei Winkel, zum Ausdruck dienen kann), und daß sie zweitens die Behauptung, man müsse erst der Existenz eines Gegenstandes gewiß sein, bevor man von demselben ein in seinem Begriffe

gefundenes Merkmal zu prädiziren befugt sei, nicht auf die andere, jedes Urtheil setze die Existenz seines Gegenstandes voraus, gründet.

Kant bestreitet dem ontologischen Beweise zweitens (ohne übrigens diesen Einwand bestimmt von dem ersten zu trennen) die Voraussetzung, daß die Existenz eine Realität, also eine im Begriffe des ens realissimum enthaltene Bestimmtheit sei. Das Sein sei kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne, keine Bestimmung oder Determination. Man setze, wenn man von einem Dinge das Dasein aussage, kein neues Prädikat zu dem Begriffe desselben hinzu, sondern das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten. Wenn man ein Ding zweimal denke, zuerst ohne ihm Dasein beizulegen, dann mit diesem Zusatze, zuerst bloß als ein mögliches, dann als ein wirkliches, so denke man beide Male genau dasselbe Ding mit denselben Merkmalen; das Wirkliche enthalte nichts mehr als das bloß Mögliche, hundert wirkliche Thaler nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche. „Denn, da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Falle dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken, und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein.“ „Nehmet, so erläutert Kant in der Schrift über den einzig möglichen Beweisgrund für das Dasein Gottes diesen Gedanken, ein Subjekt, welches ihr wollt, z. B. den Julius Cäsar. Fasset alle seine erdenklichen Prädikate, selbst die der Zeit und des Ortes nicht ausgenommen, in ihm zusammen, so werdet ihr bald begreifen, daß er mit allen diesen Bestimmungen existiren oder auch nicht existiren kann. Das Wesen, welches dieser Welt und diesem Helden in derselben das Dasein gab, konnte alle diese Prädikate, nicht ein einziges ausgenommen, erkennen und ihn doch als ein bloß mögliches Ding ansehen, das, seinen Rathschluß ausgenommen, nicht existirt. Wer kann in Abrede stellen, daß Millionen von Dingen, die wirklich nicht da sind, nach allen Prädikaten, die sie erhalten würden, wenn sie existirten, bloß möglich seien; daß in der Vorstellung, die das höchste Wesen von ihnen hat, nicht ein einziges ermangele, obgleich das Dasein nicht mit darunter ist, denn es erkennt sie nur als mögliche Dinge. Es kann also nicht stattfinden, daß, wenn sie existiren, sie ein Prädikat mehr enthielten, denn bei der Möglichkeit eines Dinges nach seiner durchgängigen Bestimmung kann gar kein Prädikat fehlen. Und wenn es Gott gefallen hätte, eine andere Reihe der Dinge, eine andere Welt zu schaffen, so würde sie mit allen den Bestimmungen und keiner mehr existirt haben, die er an ihr doch erkennt, ob sie gleich bloß möglich ist.“ Die Erklärung, daß man, wenn man von einem Gegenstande das Sein aussage, ihn an sich selbst mit allen Prädikaten setze, oder daß das Sein die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst sei (in der Schrift vom

einzig möglichen Beweisgrunde wird die Existenz bestimmter als die absolute Position bezeichnet, um sie von der Kopula als der Position eines Merkmals eines Dinges, welche nur eine relative, nämlich Position in Beziehung auf das betreffende Ding sei, zu unterscheiden), — diese Erklärung enthält noch keine Beantwortung der Frage, wovon denn in einem Existential-Satze etwas prädizirt werde und was das Prädikat sei. Hierüber giebt folgende Stelle aus der Schrift über den einzig möglichen Beweisgrund Auskunft: „Es ist aber das Dasein in den Fällen, da es im gemeinen Redegebrauch als ein Prädikat vorkommt, nicht sowohl ein Prädikat von dem Dinge selbst, als vielmehr von dem Gedanken, den man davon hat. Z. B. dem Seeeinhorn kommt die Existenz zu, dem Landeinhorn nicht. Es will dieses nichts Anderes sagen, als die Vorstellung des Seeeinhorns ist ein Erfahrungsbegriff, das ist die Vorstellung eines existirenden Dinges. Daher man auch, um die Richtigkeit dieses Satzes von dem Dasein einer solchen Sache darzuthun, nicht in dem Begriffe des Subjektes sucht, denn da findet man nur Prädikate der Möglichkeit, sondern in dem Ursprunge der Erkenntniß, die ich davon habe. Ich habe, sagt man, es gesehen, oder von denen vernommen, die es gesehen haben. Es ist daher kein völlig richtiger Ausdruck, zu sagen: ein Seeeinhorn ist ein existirendes Thier, sondern umgekehrt, einem gewissen existirenden Seethiere kommen die Prädikate zu, die ich an einem Einhorn zusammengedenke." „Sage ich, Gott ist ein existirendes Ding, so scheint es, als wenn ich die Beziehung eines Prädikats zum Subjekte ausdrückte. Allein es liegt auch eine Unrichtigkeit in diesem Ausdruck. Genau gesagt, sollte es heißen: etwas Existirendes ist Gott, das ist, einem existirenden Dinge kommen diejenigen Prädikate zu, die wir zusammengenommen durch den Ausdruck Gott bezeichnen. Diese Prädikate sind beziehungsweise auf das Subjekt gesetzt, allein das Ding selber sammt allen Prädikaten ist schlechthin gesetzt." Nach dieser Theorie bedeuten die Wörter Sein, Dasein, Existiren für sich gar nichts Wirkliches oder auch nur Vorstellbares. Wir stellen, wenn wir von einem Dinge sagen, es sei oder es existire, nichts vor, was irgendwie zum Inhalte unserer Vorstellung von diesem Dinge gehörte. Und auch von der Vorstellung selbst, die wir von dem Dinge haben, stellen wir nichts vor, wovon gesagt werden könnte, es sei das, was wir mit dem Worte Sein meinen. Wenn Kant sagt, das Sein sei ein Prädikat nicht sowohl von dem Dinge selbst, von dem es dem sprachlichen Ausdrucke nach ausgesagt werde, als von dem Gedanken, den wir davon haben, so ist das offenbar nach seiner eigenen Theorie ein ungenauer Ausdruck, denn was wir von der Vorstellung des Dinges prädiziren, von welchem wir sagen, daß es sei, soll ja nicht das Sein sein, sondern ihre Gültigkeit, daß es nämlich etwas gebe, wovon sie prädizirt werden dürfen. Desgleichen ist

der Ausdruck, das Sein sei die Position eines Dinges, offenbar ungenau; nicht das Sein, sondern das Urtheil, welchem wir den Ausdruck geben können, ein gewisses Ding sei, ist die Position dieses Dinges. Die genaue Erklärung der Bedeutung des Wortes Sein müßte etwa folgendermaßen lauten: Wenn wir von einer Vorstellung denken, sie sei eine gültige Vorstellung, d. i. eine solche, die zum Prädikate von etwas Seiendem dienen könne, so bilden wir uns ein, etwas von dem Gegenstande dieser Vorstellung zu prädiziren, und die vermeintlich von dem Gegenstande prädizirte Bestimmtheit, von der wir nichts weiter angeben können, als daß sie eben diejenige Bestimmtheit sei, die wir von dem Gegenstande prädiziren, wenn wir seine Vorstellung für gültig erklären, oder daß sie dasjenige sei, was in dem Gegenstande selbst der Gültigkeit seiner Vorstellung korrespondire, nennen wir Sein oder Dasein oder Existiren.

Daß diese Lehre nicht richtig sein kann, kann man schon daraus sehen, daß sie selbst voraussetzt, was sie leugnet. Denn wenn, wie sie erklärt, das, was in den Existentialsätzen gedacht wird, die Befugniß ist, eine gewisse Vorstellung auf etwas Existirendes als Prädikat zu beziehen, so wird in derselben zuerst von einem Gegenstande selbst gedacht, daß er existire, und dann von einer Vorstellung, daß sie zum Prädikat dieses Gegenstandes dienen könne. Sage ich: „Die Vorstellung des Seeeinhorns ist die Vorstellung eines existirenden Dinges" oder: „Einem gewissen existirenden Seethiere kommen die Prädikate zu, die ich an einem Einhorn zusammengedenke" oder: „Etwas Existirendes ist ein Seeeinhorn", so lege ich das Existiren nicht minder in das gemeinte Thier hinein, als wenn ich sage: „Das Seeeinhorn existirt." Die Verknüpfung des Participiums Existirend mit dem Substantivum Thier unterscheidet sich ja in dieser Hinsicht nicht von der Verknüpfung des Verbum finitum Existirt mit demselben. Auch insofern widerspricht sich die in Rede stehende Lehre, als sie den Unterschied gültiger und ungültiger Vorstellungen, den sie doch offenbar voraussetzt, aufhebt. Wenn nämlich die Existentialurtheile gar nichts über die Dinge, die ihrem sprachlichen Ausdrucke nach ihren Gegenstand bilden, bestimmen, so brauchen sie sich auch nicht nach denselben zu richten, und ist also ihr Verhältniß zu dem Gegensatze von Wahrheit und Unwahrheit unabhängig von denselben. Ob eine Vorstellung, die ich ins Auge fasse, gültig, d. i. Vorstellung eines existirenden Dinges ist oder nicht, hängt dann lediglich von mir ab. Dadurch, daß ich einer Vorstellung die Bedeutung beimesse, Vorstellung eines existirenden Dinges zu sein, erhält sie diese Bedeutung. Wenn ich, mit anderen Worten, von einem Gegenstande denke, daß er existirt, so existirt er, denn ich setze ihn an sich selbst mit allen seinen Prädikaten, und nichts Anderes als diese Setzung ist die Existenz.

Den Ausgangspunkt der Kantischen Erwägungen über den Begriff des Seins muß man zugeben. Das Sein ist in der That keine Bestimmung, die noch zum Inhalte einer Vorstellung hinzukommen könnte. Aber daraus folgt nicht, daß es überhaupt nicht zum Inhalte der Vorstellung eines Dinges (zu dem, was durch eine Vorstellung von ihrem Gegenstande vorgestellt wird) gehören könne. Vielmehr gehört es zum Inhalte jeder Vorstellung, jede Vorstellung enthält es dadurch, daß sie überhaupt Vorstellung ist (vergl. oben Band I, S. 243), und eben deshalb kann es nicht dazu dienen, eine Vorstellung zu bereichern. Wir mögen uns, wie Hume sagte (vergl. oben Band I, S. 379), vorstellen, was wir wollen, so stellen wir es als existirend vor. Auch von den Vorstellungen der Dinge, von denen wir wissen, daß sie nicht existiren, gilt dies. Wir stellen uns z. B. den Brocken, von dem wir wissen, daß er ist, nicht anders vor als den Magnetberg der Sage, von dem wir das Gegentheil wissen. Der Unterschied besteht nur darin, daß wir die eine Vorstellung mit dem Gedanken, daß sie eine richtige sei, die andere mit dem entgegengesetzten begleiten, die eine bestätigen, die andere verwerfen. Die Existentialurtheile sind nichts Anderes als solche, die Vorstellung eines Gegenstandes als eines seienden begleitende Gedanken, gleichwie die Urtheile, in denen wir von einem Gegenstande eine Beschaffenheit bejahen oder verneinen, Gedanken sind, die zu der Vorstellung des Gegenstandes als eines so beschaffenen hinzukommen. Das bejahende Urtheil, A ist B, bestätigt, das verneinde, A ist nicht B, verwirft die Vorstellung des Gegenstandes A als eines B-seienden (die somit bereits eine Prädizirung, aber noch ohne Bejahung und Verneinung enthält, also noch kein Urtheil ist), und ebenso verhalten sich die Existentialurtheile, A ist, A ist nicht, zur Vorstellung des Gegenstandes A, inwiefern derselbe als ein seiender gesetzt wird. Um auch noch die Modalitätsunterschiede der Urtheile mit in Betracht zu ziehen, so bestätigt das assertorisch bejahende Urtheil: A ist wirklich B, die Vorstellung seines Gegenstandes als eines so beschaffenen schlechthin, die Uebereinstimmung desselben mit seinem Gegenstande hervorhebend, während das problematisch bejahende: A ist möglicherweise B, diese Vorstellung in einer in subjektiver Hinsicht eingeschränkten Weise bestätigt (gleichwie das partikuläre: Einige A sind B, die Vorstellung der A als B-seiender in einer in objektiver Hinsicht eingeschränkten Form bestätigt), indem es von derselben nur festsetzt, daß sie mit Allem, was man wisse, vereinbar sei oder mit nichts bereits Erkanntem in Widerspruch stehe. Und in analoger Weise verhalten sich die assertorisch und die problematisch bejahenden Existentialurtheile: A existirt wirklich, A existirt möglicherweise, zu der Vorstellung des Gegenstandes A als eines existirenden. Es ist nicht so, wie Kant meinte, daß in der dem Urtheile vorhergehenden Vorstellung eines Gegenstandes die Existenz

noch gar nicht enthalten sei, sondern erst durch das assertorisch bejahende Urtheil gedacht werde, woraus dann freilich folgen würde, daß sie überhaupt niemals Bestandtheil des Inhaltes der Vorstellung eines Dinges werden könne, also nichts zu dem Dinge, von dem sie dem Ausdrucke nach ausgesagt werde, Gehörendes bedeute. Kant verwechselte den Begriff des Seins mit dem Modalitätsbegriffe der Wirklichkeit, der, nach dem oben Bemerkten, gleich dem der Möglichkeit in der That nichts bedeutet, was zum Inhalte der Vorstellung eines Dinges und somit zu dem vorgestellten Dinge gehören könnte, so daß man, wenn man von dem Gedanken, ein gewisses Ding existire möglicherweise, zu dem anderen, es existire wirklich, übergeht, seiner Vorstellung dieses Dinges nicht das Mindeste hinzufügt. Er verkannte, daß ebenso, wie in den Beschaffenheitsurtheilen: A ist wirklich, möglicherweise B, das B-sein, welches assertorisch oder problematisch bejaht wird, zum Inhalte der Vorstellung des Gegenstandes A (sei es dem ursprünglichen oder konstituirenden, sei es dem durch ergänzende Merkmale erweiterten, vergl. oben S. 27) gehört, so auch die Existentialurtheile: A existirt wirklich, möglicherweise, das Existiren in den Gegenstand selbst hineinlegen. Die Verwechselung des Begriffes des Seins mit dem Modalitätsbegriffe der Wirklichkeit in der Lehre Kants ist in der That unverkennbar. Beruht doch seine Argumentation ganz und gar auf der Vergleichung der Setzung eines Dinges als eines seienden mit der Setzung desselben als eines bloß möglichen, also darauf, daß sie statt der Wirklichkeit das Sein der Möglichkeit gegenüberstellt. Mehrfach ersetzt er auch das Wort Seiend durch Wirklich, so in dem Beispiele: „Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche.“ Könnte hierüber noch ein Zweifel bestehen, so müßte ein Blick auf die Kategorientafel ihn beseitigen, denn dieselbe zählt als Kategorien der Modalität auf: Möglichkeit und Unmöglichkeit, Dasein und Nichtsein, Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Kant hat die wahre Bedeutung der Modalitätsbegriffe erkannt, denn von ihnen im Allgemeinen lehrt er, daß sie nichts in den Dingen Liegendes bedeuten (vergl. oben S. 54). Sein Irrthum bestand darin, daß er, verleitet durch die Sprache, die den assertorischen Charakter des Urtheils im Allgemeinen nur durch die Abwesenheit der Bezeichnungen für den problematischen und den apodiktischen kenntlich macht (wie den bejahenden durch Abwesenheit des Zeichens der Verneinung), also „ist“ für „ist wirklich“ setzt, und das Wort Wirkliches mit Seiendes gleichbedeutend gebraucht, nicht zwischen dem Sein als demjenigen, welches in den Existentialurtheilen entweder assertorisch oder problematisch oder apodiktisch bejaht oder verneint wird, und dem assertorischen Bejahtsein des Seins, der Wirklichkeit, unterschied.

Wenn hier behauptet wird, daß das Sein zum Inhalte der Vorstellung

jedes Dinges gehöre, so muß hinzugefügt werden, daß es doch nicht in der Weise, wie die von dem vorgestellten Dinge prädizirbaren Beschaffenheiten dazu gehört. Vielmehr muß mit dem Zugeständnisse, daß das Sein keine Bestimmung ist, die zum Inhalte einer Vorstellung hinzukommen könnte, die weitere verbunden werden, daß es gar nicht zum Prädikate irgend eines Dinges dienen kann. Wenn wir dem Ausdrucke nach von einem Dinge sagen, daß es existire, so sagen wir dem Sinne nach nicht von diesem Dinge etwas aus, auch nicht, wie Kant meinte, von der Vorstellung desselben, sondern, wie schon früher (Band I, S. 239) bemerkt wurde, von demjenigen, als worin enthalten wir unser Ich vorstellen, indem wir uns desselben überhaupt bewußt sind, von der Welt oder der Gesammtheit dessen, was mit unserem Ich zusammenhängt oder die Fortsetzung des mit unserem Ich zusammenfallenden Objektes unseres Bewußtseins ausmacht. Von der Welt sagen wir aus, daß sie das Ding, welches das grammatikalische Subjekt unseres Existentialurtheils bildet, enthalte, so daß Kant der Wahrheit nahe kam, wenn er den Ausdruck: „A ist ein existirendes Ding“ durch den anderen: „Etwas Existirendes ist A“ ersetzte (was indessen seiner eigenen Erklärung der Existentialurtheile als solcher, die von einer Vorstellung ihre Anwendbarkeit auf ein existirendes Ding aussagen, nicht entsprach). Oder, wenn man lieber will, von unserem Ich sagen wir etwas aus, nämlich, daß zu der Fortsetzung des Seins, welches wir in ihm wahrnehmen, jenes Ding gehöre. Die Existenz eines Dinges ist hiernach das Enthalten-sein desselben in der Welt, welche die Welt unseres Ich ist, oder, was auf dasselbe hinauskommt, seine Verknüpfung mit unserem Ich in der Welt oder der Gesammtheit des Seienden. Dieses Enthalten-sein oder Verknüpft-sein ist unleugbar etwas zu dem Dinge selbst Gehörendes. Aber es kann doch nicht von demselben prädizirt werden, weil jede Prädizirung und jedes eine Prädizirung bestätigende oder verwerfende (jedes bejahende oder verneinende) Urtheil die Setzung des Dinges als eines existirenden zur Voraussetzung hat. — Durch die hiermit gegebene Erklärung vom Begriffe des Seins wird auch ein nahe liegender Einwand gegen die Behauptung, daß das Sein zum Inhalte jeder Vorstellung gehöre, entkräftet, nämlich der Einwand, daß danach jedes Existentialurtheil analytisch und mithin wahr sein müßte. Denn wenn die Existentialurtheile den angegebenen Sinn haben, so sind sie offenbar sämmtlich synthetisch, ein einziges ausgenommen, nämlich dasjenige, welches das eigene Ich zum Gegenstande hat. Was das Letztere anbetrifft, so ist sein Sinn der, daß in der Welt, welche die Welt meines Ich ist, oder in demjenigen, was existirt, indem mein Ich existirt, mein Ich enthalten sei, und das ist ein analytisches Urtheil (vergl. Band I, S. 245). Wie wir einen von unserem Ich verschiedenen Gegenstand als einen existirenden nicht anders

vorstellen können, als indem wir ihn auf unser als ein existirendes vorgestelltes Ich beziehen, so können wir auch unser Ich selbst als ein existirendes nicht anders vorstellen, als indem wir es auf unser bereits als ein existirendes vorgestelltes Ich beziehen, nämlich mit demselben identifiziren. Um also überhaupt etwas als ein Existirendes vorstellen zu können, müssen wir unser Ich als ein existirendes vorgestellt haben, und dies gilt nicht bloß für die von unserem Ich verschiedenen Dinge, sondern auch für unser Ich selbst. Wie das möglich sei, kann hier nicht erörtert werden, doch wird ein späterer Abschnitt (der über Herbarts Metaphysik) auf dieses Problem zurückführen.

Der kosmologische Beweis zweitens besteht nach Kant aus zwei Theilen: er zeigt zuerst, daß ein schlechthin nothwendiges Wesen existire, und dann, daß dieses Wesen als ens realissimum gedacht werden müsse. Der erste Theil wird gebildet durch den Schluß: „Wenn etwas existirt, so muß auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existiren, denn das Zufällige existirt nur unter der Bedingung eines Anderen, als seiner Ursache, und von dieser gilt der Schluß fernerhin, bis zu einer Ursache, die nicht zufällig und eben darum ohne Bedingung nothwendigerweise da ist; nun existire zum mindesten ich selbst, also existirt ein absolut nothwendiges Wesen." Dem zweiten Theile giebt Kant folgende Fassung: „Das nothwendige Wesen kann nur auf eine einzige Art, d. i. in Ansehung aller möglichen entgegengesetzten Prädikate nur durch eines derselben, bestimmt werden, folglich muß es durch seinen Begriff durchgängig bestimmt sein. Nun ist nur ein einziger Begriff von einem Dinge möglich, der dasselbe a priori durchgängig bestimmt, nämlich der des entis realissimi: also ist der Begriff des allerrealsten Wesens der einzige, durch den ein nothwendiges Wesen gedacht werden kann." Die transscendentale Kritik kann, wie Kant meint, in diesem Argumente leicht ein ganzes Nest von dialektischen Anmaßungen entdecken und zerstören, so zunächst den Gebrauch des Grundsatzes der Kausalität zu dem Zwecke, über die Sinnenwelt hinauszukommen, während derselbe doch gar keine Bedeutung und kein Merkmal seines Gebrauchs hat als nur in der Sinnenwelt. Vor Allem aber ist zu bemerken, daß es das ontologische voraussetzt. „Um seinen Grund recht sicher zu legen, fußet sich dieser Beweis auf Erfahrung und giebt sich dadurch das Ansehen, als sei er vom ontologischen Beweise unterschieden, der auf lauter reine Begriffe a priori sein Vertrauen setzt. Dieser Erfahrung aber bedient sich der kosmologische Beweis nur, um einen einzigen Schritt zu thun, nämlich zum Dasein eines nothwendigen Wesens überhaupt. Was dieses für Eigenschaften habe, kann der empirische Beweisgrund nicht lehren, sondern da nimmt die Vernunft gänzlich von ihm Abschied und forscht hinter lauter Begriffen: was nämlich ein absolut-

nothwendiges Wesen überhaupt für Eigenschaften haben müsse, d. i. welches unter allen möglichen Dingen die erforderlichen Bedingungen (requisita) zu einer absoluten Nothwendigkeit in sich enthalte. Nun glaubt sie im Begriffe eines allerrealsten Wesens einzig und allein diese Requisite anzutreffen, und schließt sodann: das ist das schlechterdingsnothwendige Wesen. Es ist aber klar, daß man hierbei voraussetzt, der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität thue dem Begriff der absoluten Nothwendigkeit im Dasein völlig genug, d. i. es lasse sich aus jener auf diese schließen; ein Satz, den das ontologische Argument behauptet, welches man also im kosmologischen Beweise annimmt und zum Grunde legt, da man es doch hatte vermeiden wollen. Denn die absolute Nothwendigkeit ist ein Dasein aus bloßen Begriffen. Sage ich nun: der Begriff des entis realissimi ist ein solcher Begriff, und zwar der einzige, der zu dem nothwendigen Dasein passend und ihm adäquat ist; so muß ich auch einräumen, daß aus ihm das letztere geschlossen werden könne. Es ist also eigentlich nur der ontologische Beweis aus lauter Begriffen, der in dem sogenannten kosmologischen alle Beweiskraft enthält, und die angebliche Erfahrung ist ganz müßig, vielleicht, um uns nur auf den Begriff der absoluten Nothwendigkeit zu führen, nicht aber um diese an irgend einem bestimmten Dinge darzuthun."

Der physikotheologische Beweis endlich (sonst auch der teleologische genannt) setzt sich nach Kant aus folgenden Hauptmomenten zusammen: „1. In der Welt finden sich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach bestimmter Absicht, mit großer Weisheit ausgeführt, und in einem Ganzen von unbeschreiblicher Mannigfaltigkeit des Inhalts sowohl, als auch unbegrenzter Größe des Umfangs. 2. Den Dingen der Welt ist diese zweckmäßige Anordnung ganz fremd, und hängt ihnen nur zufällig an, d. i. die Natur verschiedener Dinge konnte von selbst, durch so vielerlei sich vereinigende Mittel, zu bestimmten Endabsichten nicht zusammenstimmen, wären sie nicht durch ein anordnendes vernünftiges Prinzip, nach zum Grunde liegenden Ideen, dazu ganz eigentlich gewählt und angelegt worden. 3. Es existirt also eine erhabene und weise Ursache (oder mehrere), die nicht bloß, als blindwirkende, durch Fruchtbarkeit, sondern, als Intelligenz, durch Freiheit, die Ursache der Welt sein muß. 4. Die Einheit derselben läßt sich aus der Einheit der wechselseitigen Beziehung der Theile der Welt, als Glieder von einem künstlichen Bauwerk, an demjenigen, wohin unsere Beobachtung reicht, mit Gewißheit, weiterhin aber, nach allen Grundsätzen der Analogie, mit Wahrscheinlichkeit schließen." Kant will diesem Beweise seine Achtung nicht versagen. Er sei der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. „Es würde, erklärt er, daher nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst sein, dem

Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch so mächtige und unter ihren Händen immer wachsende, obzwar nur empirische Beweisgründe, unablässig gehoben wird, kann durch keine Zweifel subtiler abgezogener Spekulation so niedergedrückt werden, daß sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den sie auf die Wunder der Natur und die Majestät des Weltbaues wirft, gerissen werden sollte, um sich von Größe zu Größe bis zur allerhöchsten, vom Bedingten zur Bedingung, bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben." Wenn aber auch wider die Vernunftmäßigkeit und Nützlichkeit dieser Beweisart nichts einzuwenden, dieselbe vielmehr zu empfehlen und aufzumuntern sei, so seien darum doch die Ansprüche nicht zu billigen, welche dieselbe auf apodiktische Gewißheit und auf einen gar keiner Gunst oder fremden Unterstützung bedürftigen Beifall machen möchte. Denn wenn sie sich auf die Analogie einiger Naturprodukte mit den Werken menschlicher Kunst, wie Häusern, Schiffen, Uhren, berufe, so sei dies eine Schlußart, welche die schärfste transscendentale Kritik nicht aushalten dürfte. Auch seien Zwecke in der Natur zu dunkle und unerweisliche Erklärungsgründe, als daß die Vernunft es bei sich selbst würde verantworten können, wenn sie von der Kausalität, die sie kenne, zu derselben übergehen wollte. Sodann aber treffe den physikotheologischen Beweis derselbe Tadel wie den kosmologischen, daß er nämlich hinter seinem Ziele, dem Dasein eines allerrealsten Wesens, zurückbleibe, wie denn ja auch die Unerreichbarkeit dieses Zieles durch Schlüsse aus der erfahrungsmäßigen Beschaffenheit der Welt leicht einzusehen sei, da uns niemals eine Erfahrung, die einer Idee angemessen sein sollte, gegeben werden könne. Höchstens könne auf physikotheologischem Wege ein Weltbaumeister dargethan werden, der durch die Tauglichkeit des Stoffes, den er bearbeitete, immer sehr eingeschränkt sein würde, aber nicht ein Weltschöpfer, dessen Idee Alles unterworfen sei, und vollends nicht ein allgenugsames Urwesen, ein ens realissimum. Wenn man gleichwohl im physikotheologischen Beweise den Schritt vom Weltbaumeister zum allgenugsamen Urwesen thue, so bestehe das Mittel, dessen man sich dazu bediene, darin, daß man auf einmal die empirischen Beweisgründe verlasse und zu der gleich anfangs aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt geschlossenen Zufälligkeit derselben gehe. „Von dieser Zufälligkeit allein geht man nun, lediglich durch transscendentale Begriffe, zum Dasein eines Schlechthinnothwendigen, und von dem Begriffe der absoluten Nothwendigkeit der ersten Ursache auf den durchgängig bestimmten oder bestimmenden Begriff desselben, nämlich einer allbefassenden Realität. Also blieb der physikotheologische Beweis in seiner Unternehmung stecken, sprang in dieser Verlegenheit plötzlich zu dem kosmologischen Beweise über, und da dieser nur

ein versteckter ontologischer Beweis ist, so vollführt er seine Absicht wirklich bloß durch reine Vernunft, ob er gleich anfänglich alle Verwandtschaft mit dieser abgeleugnet und Alles auf einleuchtende Beweise aus Erfahrung ausgesetzt hatte."

„So liegt demnach, schließt Kant seine Kritik der Beweise für das Dasein Gottes, dem physikotheologischen Beweise der kosmologische, diesem aber der ontologische Beweis vom Dasein eines einzigen Urwesens als höchsten Wesens zum Grunde, und da außer diesen drei Wegen keiner mehr der spekulativen Vernunft offen ist, so ist der ontologische Beweis aus lauter reinen Vernunftbegriffen der einzige mögliche, wenn überall nur ein Beweis von einem so weit über allen empirischen Verstandesgebrauch erhabenen Satze möglich ist." Ueber den ontologischen Beweis aber hatte er das Urtheil abgegeben, daß an ihm alle Mühe und Arbeit verloren sei, und ein Mensch wohl ebenso wenig aus bloßen Ideen an Einsichten reicher werden möchte, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte.

6. Die Metaphysik der Natur.

Die Kritik der reinen Vernunft bildet die Propädeutik der Alles, was man a priori aus Begriffen über die Natur wissen kann, enthaltenden Wissenschaft, der Metaphysik der Natur (vergleiche oben S. 19). Diese hat einen allgemeinen oder transscendentalen und einen besonderen Theil. Der erstere handelt von den Gesetzen, die den Begriff der Natur überhaupt möglich machen, der andere beschäftigt sich mit der besonderen Natur dieser oder jener Art Dinge, von denen ein empirischer Begriff gegeben ist, doch so, daß außer dem, was in diesem Begriffe liegt, kein anderes empirisches Prinzip zur Erkenntniß derselben gebraucht wird. Nun giebt es zwei Arten von Dingen: die Gegenstände des äußeren und die des inneren Sinnes, die ausgedehnten oder körperlichen oder materiellen und die denkenden Dinge. Und die Begriffe beider erklärt Kant für empirisch (was freilich befremden kann, da die Begriffe der Ausdehnung und der Substanz oder des Dinges, aus welchen derjenige der Materie zusammengesetzt zu sein scheint, und desgleichen, nach einigen Erklärungen der Kritik der reinen Vernunft, denen freilich andere entgegenstehen (vergleiche S. 40 f., 76), der Begriff des Denkens ihren Ursprung in der reinen Vernunft haben sollen). Der besondere Theil der Metaphysik der Natur würde sich demnach in die Metaphysik der körperlichen und in die der denkenden Natur theilen müssen. Allein eine Metaphysik der denkenden Natur hält Kant für unmöglich, weil, wie er in einer eben nicht sehr klaren und einleuchtenden

Weise auseinandersetzt, eine reine Naturlehre nur vermittelst der Mathematik möglich sei, Mathematik aber auf die Phänomene des inneren Sinnes und ihre Gesetze, ausgenommen das kaum in Betracht Kommende, was sich auf die Stetigkeit des Ablaufes der inneren Veränderungen in der Zeit beziehe, nicht anwendbar sei. Die Seelenlehre, meint er, könne selbst nicht einmal Zergliederungskunst oder Experimentallehre werden, wie die Chemie es sei, die ebenfalls, wenigstens bis jetzt, und wohl für immer, der Anwendung der Mathematik unfähig sei; sie könne niemals etwas mehr als eine bloß historische und, als solche, so viel als möglich systematische Naturlehre des inneren Sinnes d. i. eine Naturbeschreibung der Seele sein. Denn es lasse sich in ihr das Mannigfaltige der inneren Beobachtung nur durch bloße Gedankentheilung voneinander absondern, nicht aber abgesondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen; noch weniger könne man ein anderes Subjekt seinen Versuchen der Absicht angemessen unterwerfen; und wenn man sich selbst beobachte, so alterire und und verstelle die Beobachtung den Zustand des beobachteten Gegenstandes. Der angewandte Theil der Metaphysik ist also bloß Metaphysik der körperlichen Natur. Von dem allgemeinen oder transscendentalen Theile scheint Kant angenommen zu haben, daß er schon in der Kritik der reinen Vernunft hinlänglich zur Ausführung gekommen sei. Die metaphysische Körperlehre hat er in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft vorgetragen, und zwar, wie er bemerkt, in vollständig erschöpfender Weise. Ein großes Werk, fügt er hinzu, habe er dadurch doch eben nicht zu Stande gebracht. Wenn, nach einem Worte Newtons, die Geometrie stolz darauf sei, daß sie mit so Wenigem, was sie anderwärts hernehme, nämlich den postulirten Handlungen, eine gerade Linie und einen Cirkel zu beschreiben, so viel zu leisten vermöge, so könne man von der Metaphysik sagen: sie stehe bestürzt, daß sie mit so Vielem, als ihr die reine Mathematik darbiete, doch nur so wenig ausrichten könne.

Die Aufgabe der Metaphysik der Natur besteht darin, den Begriff der Materie zu entwickeln. Nun ist, da die Materie ein Gegenstand äußerer Sinne ist, und diese nur durch Bewegung affizirt werden können, die Grundbestimmung dieses Begriffes die Bewegung. Auf diese muß der Verstand alle übrigen Prädikate desselben zurückführen, und so ist die Metaphysik der Natur Bewegungslehre, und zwar reine, während die übrige Naturwissenschaft angewandte ist. Ihre Eintheilung ergiebt sich aus der Bemerkung, daß sich alle Bestimmungen des Begriffs der Materie unter die vier Titel der Kategorientafel müssen bringen lassen. „Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft sind also unter vier Hauptstücke zu bringen, deren erstes die Bewegung als ein reines Quantum, nach seiner Zusammensetzung, ohne alle Qualität des Beweglichen, betrachtet und

Phoronomie genannt werden kann; das zweite sie als zur Qualität der Materie gehörig, unter dem Namen einer ursprünglich bewegenden Kraft, in Erwägung zieht und daher Dynamik heißt; das dritte die Materie mit dieser Qualität durch ihre eigene Bewegung gegeneinander in Relation betrachtet und unter dem Namen Mechanik vorkommt; das vierte aber ihre Bewegung oder Ruhe bloß in Beziehung auf die Vorstellungsart, oder Modalität, mithin als Erscheinung äußerer Sinne, bestimmt und Phänomenologie genannt wird."

Die Phoronomie ist einerlei mit der Lehre von der Zusammensetzung der geradlinigen Bewegungen eines Punktes, wenn unter der Zusammensetzung der Bewegung verstanden wird „die Vorstellung der Bewegung eines Punktes als einerlei mit zwei oder mehreren Bewegungen desselben zusammen verbunden." Auf die Betrachtung der Bewegung bloß eines Punktes hat sie sich deshalb zu beschränken, weil sie der Materie keine andere Eigenschaft beilegt als die Beweglichkeit, denn hieraus folgt, daß sie nicht nur von aller inneren Beschaffenheit, sondern auch von der Größe des Beweglichen abstrahirt und dasselbe mithin nur als einen Punkt betrachten darf. Und der Grund, weswegen sie die krummlinige Bewegung von ihrer Untersuchung ausschließt, ist der, daß bei dieser wegen der kontinuirlichen Veränderung der Richtung eine Ursache, die nicht der bloße Raum sein kann, herbeigezogen werden muß, von der Ursache der Bewegung aber erst in dem dritten Hauptstücke zu handeln sein wird. (Kant betrachtet hiernach, wie auch durch das dritte Hauptstück bestätigt wird, den Satz, daß ein bewegter Punkt seine Bewegung so lange in derselben Richtung und Geschwindigkeit fortsetzt, als er nicht durch irgend eine Ursache daran verhindert wird, im Gegensatze zu Cartesius und Leibniz als eine unmittelbare Folgerung aus dem Gesetze der Kausalität.) Die Phoronomie löst die Aufgabe, zu zeigen, wie die Zusammensetzung mehrerer Bewegungen eines Punktes vorgestellt werden könne und müsse, durch die Unterscheidung des absoluten und des relativen Raumes, d. i. des Raumes, in welchem alle Bewegung zuletzt gedacht werden muß und der mithin selbst schlechterdings unbeweglich ist, und desjenigen, der selbst beweglich ist. Die Zusammensetzung zweier Bewegungen eines und desselben Punktes kann nämlich nur dadurch gedacht werden, daß die eine derselben im absoluten Raume, statt der anderen aber eine mit der gleichen Geschwindigkeit in entgegengesetzter Richtung geschehende Bewegung des relativen Raumes, als mit derselben einerlei, vorgestellt wird. Hieraus ergeben sich, wie Kant meint, die bekannten mechanischen Gesetze. (Deutlicher und einfacher wäre es wohl gewesen, die eine Bewegung aufzufassen als Bewegung eines relativen Raumes, darin sich der betreffende Punkt befinde, und damit auch dieses Punktes selbst, im absoluten Raume, die andere als Bewegung des Punktes in dem sich so bewegenden relativen Raume.)

Die Phoronomie wie auch die Mechanik und die Phänomenologie werden sowohl in Hinsicht auf Eigenthümlichkeit des Inhaltes als auch auf geschichtlichen Einfluß weit durch das zweite Hauptstück, die Dynamik, übertroffen. Es ist eine ganz neue Auffassung von der Natur der Materie, die hier entwickelt wird. Nach derselben erfüllt die Materie, welche als das Bewegliche, soferne es einen Raum erfüllt, erklärt wird, ihren Raum nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft. Denn einen Raum erfüllen, heiße allem Beweglichen widerstehen, das durch seine Bewegung in denselben einzudringen bestrebt sei; der Widerstand gegen eine Bewegung aber sei die Ursache der Verminderung derselben oder auch ihrer Veränderung in Ruhe; und da, nach der Lehre von der Zusammensetzung der Bewegung, eine Bewegung nur durch eine andere Bewegung desselben Beweglichen in entgegengesetzter Richtung vermindert oder aufgehoben werden könne, so sei der Widerstand, durch den die Materie den Raum erfülle, Ursache einer Bewegung, mithin bewegende Kraft. Unter Kraft soll hier also so viel wie Ursache einer Bewegung verstanden werden. Nach der Kritik der reinen Vernunft ist die Ursache einer Erscheinung eine andere Erscheinung, auf welche die erstere nach einer Regel folgt, und demnach müßte unter der bewegenden Kraft, durch die ein Stück Materie seinen Raum erfüllt, eine demselben zukommende Bewegung verstanden werden, welche der Verminderung der Bewegung desjenigen Stückes Materie, gegen dessen Eindringen es Widerstand leistet, vorherginge. Dies ist aber offenbar Kants Meinung nicht. Er nimmt, wenn er den Begriff der bewegenden Kraft durch denjenigen der Ursache einer Bewegung erklärt, das Wort Ursache in einem anderen Sinne, und zwar in dem Sinne von etwas, was nicht Phänomen ist, d. i. nicht Inhalt einer sinnlichen Anschauung sein kann, ohne daß er doch die mindeste Anleitung giebt, sich dieses etwas, diese hinter den Erscheinungen steckende Ursache oder Kraft zu denken. Besäße man aber auch eine solche Anleitung, so würde man sich vor die neue Schwierigkeit gestellt finden, wie man der Materie eine bewegende Kraft zuschreiben könne, durch welche sie den Raum erfüllte und also, da sie nicht eher da ist, als sie den Raum erfüllt, sich selbst hervorbrächte. Und wäre auch diese Schwierigkeit beseitigt, so stände man vor einem Widerspruche mit der Lehre der Kritik der reinen Vernunft von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich und der bloßen Phänomenalität alles Anschaubaren. Denn die Annahme einer hinter den sinnlichen Erscheinungen steckenden Kraft wäre eine Bestimmung über die Natur des an sich seienden Substrates der Sinnendinge, und zwar eine solche, durch welche dasselbe zum Raumerfüllenden, der Raum also zu einer Form des An-sich-seienden gemacht würde.

Die raumerfüllende Kraft wird von Kant näher bestimmt als eine repulsive Kraft, welche von jedem Theile der Materie aus wirkt. Sie ist also expansive oder Ausdehnungskraft und kann auch als ursprüngliche Elastizität bezeichnet werden. Sie hat ferner in jedem Theile der Materie einen bestimmten Grad, über den hinaus kleinere und größere ins Unendliche gedacht werden können. Da nun über jede ausdehnende Kraft eine größere bewegende Kraft gefunden werden kann, diese aber jener entgegenwirken kann, wodurch sie alsdann den Raum der letzteren verengen würde, so muß auch für jede Materie eine zusammendrückende Kraft gefunden werden können, die sie von jedem Raume, den sie erfüllt, in einen engeren Raum zu treiben vermag. Je mehr auf diese Weise eine ausdehnende Kraft in die Enge getrieben wird, desto stärker muß sie entgegenwirken. Hieraus folgt, daß die Materie zwar dem Zusammengedrückt-werden keine bestimmte Grenze setzt, daß aber niemals ein Theil von ihr in einen unendlich kleinen Raum zusammengetrieben werden kann, indem dazu eine unendlich große zusammendrückende Kraft gehören würde, und weiter, daß die Materie ins Unendliche theilbar ist, und zwar in Theile, deren jeder wiederum Materie ist. — Kant ist hiernach zwar der Meinung, daß jedes Stück Materie jedem anderen, das in seinen Raum einzudringen bestrebt sei, Widerstand leiste, und daß eben hierin die Raumerfüllung bestehe, aber er hält diesen Widerstand nicht für unüberwindlich, denn offenbar kann ein Stück Materie, welches auch nicht den kleinsten leeren Raum umschließt, nicht zusammengedrückt werden, ohne daß seine Theile ineinander eindringen. Ausdrücklich erklärt er sich für die Möglichkeit, daß zwei Stücke Materie denselben Raum lückenlos erfüllen, in einer Bemerkung über die chemische Verbindung. Es sei, meint er, kein Grund einzusehen, warum nicht zwei Stoffe, wenn sie eine chemische Verbindung eingehen, sich gegenseitig ins Unendliche sollten theilen können, so daß jedes Theilchen des aus ihnen zusammengesetzten Stoffes, wie klein es auch sei, noch beide Bestandtheile in der die betreffende Verbindung charakterisirenden Proportion enthielte; dann aber sei der Raum, den der zusammengesetzte Stoff einnehme, auch von jedem seiner Bestandtheile ohne Zwischenräume erfüllt, die beiden Bestandtheile der Verbindung seien durch Intussusception in demselben Raume zusammen.

Zum Wesen der Materie, zeigt die Dynamik weiter, gehört noch eine zweite Grundkraft, eine Anziehungskraft. Denn durch die repulsive Kraft oder das Ausdehnungsvermögen allein würde die Materie innerhalb keiner Grenze der Ausdehnung gehalten sein, also sich ins Unendliche zerstreuen, und in keinem angebbaren Raume würde ein angebbares Quantum Materie anzutreffen sein; dies kann nur eine zusammendrückende oder, was dasselbe ist, eine anziehende Kraft verhindern; also muß eine solche jeder Materie,

sofern sie überhaupt Materie ist, beigelegt werden. Wie durch bloße Repulsivkraft, so ist auch durch bloße Anziehungskraft keine Materie möglich; denn gäbe es keine der Attraktion entgegengesetzte Kraft, so würden sich alle Theile der Materie ohne Hinderniß einander nähern und zuletzt in einen mathematischen Punkt zusammenfließen. Die ursprüngliche Anziehungskraft erstreckt sich im Weltraume von jedem Theile der Materie auf jeden anderen unmittelbar, d. i. ohne daß die dazwischen liegenden Theile etwas dazu thäten, ins Unendliche, sie ist also eine in die Ferne und, wenn es leere Räume geben sollte, auch durch diese hindurch wirkende Kraft, während die Repulsivkraft jedes Theiles nur auf das denselben Berührende wirkt. Die Anziehungskraft hat in allen Materien denselben Grad, während diejenige der repulsiven in verschiedenen Materien sehr verschieden sein kann. Aus diesem Unterschiede folgt, daß das Maß, in welchem eine gewisse Materie den Raum erfüllt (der Grad ihrer Raumerfüllung), von dem Verhältnisse der ursprünglich ihren Theilen eigenen repulsiven Kräfte zur Anziehungskraft abhängt, daß also nicht alle Theile des erfüllten Raumes in gleichem Grade (mit gleicher Dichtigkeit) mit Materie erfüllt zu sein brauchen und es mithin zur Erklärung der spezifischen Verschiedenheit der Materien nicht der Annahme von Atomen und leeren Räumen bedarf.

Den wesentlichen Inhalt des dritten Hauptstückes, der Mechanik, bildet der Beweis und die Erläuterung von drei Sätzen, die sich aus der Anwendung der drei Grundsätze der Relation (der Analogien der Erfahrung) auf den Begriff der Materie zufolge der Erklärung desselben, daß Materie das Bewegliche sei, soferne es, als ein solches, bewegende Kraft habe, ergeben: 1. Bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert. 2. Alle Veränderung der Materie hat eine äußere Ursache. (Ein jeder Körper beharrt in seinem Zustande der Ruhe oder Bewegung, in derselben Richtung und mit derselben Geschwindigkeit, wenn er nicht durch eine äußere Ursache genöthigt wird, diesen Zustand zu verlassen.) 3. In aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich.

Die Phänomenologie endlich, die Lehre von der Materie als dem Beweglichen, so ferne es, als ein solches, ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, zeigt zunächst, daß eine geradlinige Bewegung nur in Beziehung auf eine Materie außer ihr vorgestellt werden und ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, und daß mithin, da etwas, was nicht Gegenstand der Erfahrung sein kann, in der Erscheinungswelt keine Wirklichkeit hat, eine absolute Bewegung, d. i. eine Bewegung ohne Beziehung auf irgend etwas Empirisches, unmöglich ist, ferner daß eine geradlinige Bewegung in Ansehung eines empirischen Raumes mit gleichem Rechte als Bewegung des

Körpers in diesem Raume und als die entgegengesetzte Bewegung des letzteren vorgestellt werden könne. Anders soll es sich mit der krummlinigen Bewegung verhalten. Obwohl auch hier die bloße Erscheinung die beiden Auffassungen, daß der Körper sich im empirischen Raume, und daß dieser sich in der entgegengesetzten Richtung bewege, zuläßt, muß doch die Bewegung des Körpers für das Wirkliche, die des Raumes für bloßen Schein gelten, weil die krummlinige Bewegung nur das Erzeugniß einer bewegenden Ursache sein kann, welcher der sich bewegende Körper durch sein Bestreben, in der Tangente der krummlinigen Bahn fortzugehen, entgegenwirkt, der Körper also selbst bewegende Kraft beweist, was nicht der Fall sein könnte, wenn die Bewegung nicht ihm, sondern dem empirischen Raume zukäme. Diesen beiden Sätzen fügt die Phänomenologie noch, durch eine Folgerung aus dem mechanischen Gesetze von der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in der Mittheilung der Bewegung, den dritten hinzu: In jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Ansehung eines anderen bewegend ist, ist eine entgegengesetzte gleiche Bewegung des letzteren nothwendig.

7. Die Kritik der praktischen Vernunft.

Der Kritik der praktischen Vernunft liegt die eudämonistische, bestimmter die egoistisch-hedonistische Auffassung vom Begehren zu Grunde. Jedes begehrende Wesen, meint sie, begehrt, solange sein Begehrungsvermögen lediglich seiner eigenen Natur folgt, nichts Anderes als das ihm Angenehme, die eigene Lust, und verabscheut nichts Anderes als das ihm Unangenehme, die eigene Unlust. Die Lust und die Unlust sodann erklärt sie für Zustände, in welche die Seele durch Eindrücke, die sie erleide, versetzt werde, also für sinnliche Zustände. Hierbei darf man jedoch nicht vergessen, daß nach Kant die Seele nicht bloß einen äußeren, sondern auch einen inneren Sinn besitzt, nicht bloß die Fähigkeit, von Dingen außer ihr mittelst der Organe des Leibes, sondern auch die, von sich selbst, bald auf angenehme, bald auf unangenehme, bald auf indifferente Weise, affizirt zu werden. „So findet sich z. B., daß man auch an bloßer Kraftanwendung, an dem Bewußtsein seiner Seelenstärke in Ueberwindung der Hindernisse, die sich unserem Vorsatze entgegensetzen, Vergnügen finden könne, und wir nennen das mit Recht *feinere* Freuden und Ergötzungen, weil sie mehr als andere in unserer Gewalt sind, sich nicht abnutzen, das Gefühl zu noch mehrerem Genusse derselben vielmehr stärken, und, indem sie ergötzen, zugleich kultiviren. Allein sie darum für eine andere Art, den Willen zu bestimmen, als bloß durch den Sinn, auszugeben, . . . ist gerade so, als wenn Unwissende, die gern in der Metaphysik fuschern möchten, sich die Materie so

sein, so übersein, daß sie selbst darüber schwindlig werden möchten, denken, und dann glauben, auf diese Art sich ein geistiges und doch ausgedehntes Wesen erdacht zu haben." Oder — ein anderes Beispiel —, wenn es ein natürliches Begehren, einen Trieb oder eine Neigung zum Wohlthun giebt, so ist es dem, der sich dadurch bestimmen läßt, doch nur um den Gewinn eigener sinnlicher Lust, nämlich der durch das Wohlthun veranlaßten angenehmen Erregung des inneren Sinnes, zu thun. Oder wer aus Mitleid wohlthut, begehrt dabei nur die Befreiung von dem unangenehmen Gefühle, welches der Anblick fremden Leides in seinem inneren Sinne hervorbringt. Die besondere Qualität eines Lustgefühls, lehrt die Kritik der praktischen Vernunft weiter, kommt an und für sich für den Werth, den das natürliche Begehrungsvermögen ihm beimißt, nicht in Betracht. „Beruht eines Menschen Willensbestimmung auf dem Gefühle der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die er aus irgend einer Ursache erwartet, so ist es ihm gänzlich einerlei, durch welche Vorstellungsart er affizirt werde. Nur wie stark, wie lange, wie leicht erworben und wie oft wiederholt diese Annehmlichkeit sei, daran liegt es ihm, um sich zur Wahl zu entschließen. So wie es demjenigen, der Gold zur Ausgabe braucht, gänzlich einerlei ist, ob die Materie desselben, das Gold, aus dem Gebirge gegraben oder aus dem Sande gewaschen ist, wenn es nur allenthalben für denselben Werth angenommen wird, so fragt kein Mensch, wenn es ihm bloß an der Annehmlichkeit des Lebens gelegen ist, ob Verstandes- oder Sinnesvorstellungen, sondern nur, wie viel und großes Vergnügen sie ihm auf die längste Zeit verschaffen."

Mit der egoistisch-hedonistischen Auffassung von der Natur des Begehrungsvermögens verbindet die Kritik der praktischen Vernunft aber die Ueberzeugung, daß das natürliche Begehrungsvermögen nicht das einzige Vermögen der Seele des Menschen ist, welches seinen Willen (wenn so das Vermögen, sich für ein Thun oder Lassen zu entscheiden, genannt wird) und sein praktisches Verhalten ursprünglich oder selbstständig, d. i. ohne selbst wieder durch ein anderes Vermögen bestimmt zu sein, zu bestimmen vermag. Ein solches Vermögen ist nach ihr auch die Vernunft, — dieses Wort in der Bedeutung des obersten Erkenntnißvermögens genommen, wie, wenn sonst ein Zweifel darüber sein könnte, die Kritik der praktischen Vernunft unzweideutig bezeugt, indem sie sagt: „Außer dem Verhältnisse, darin der Verstand zu Gegenständen (im theoretischen Erkenntnisse) steht, hat er auch eines zum Begehrungsvermögen, das darum der Wille heißt, und der reine Wille, soferne der reine Verstand (der in solchem Falle Vernunft heißt) durch die bloße Vorstellung eines Gesetzes praktisch ist", und wie man auch aus der die Einleitung zur Kritik der Urtheilskraft beschließenden Tafel aller oberen Vermögen ersehen kann. Die praktische Bedeutung der Ver-

nunft, behauptet sie, geht nicht darin auf, daß sie im Dienste des natürlichen Begehrungsvermögens Anforderungen an unser Verhalten stellt, Anforderungen, welche nichts Anderes sein können als Anweisungen, was wir thun und lassen müssen, um irgend einer Lust, die uns reizt, theilhaftig zu werden oder irgend einem Schmerze zu entgehen oder um überhaupt uns das Leben so angenehm als möglich zu machen. Die Vernunft stellt auch im eigenen Namen Anforderungen an uns, und näher solche, welche Imperative d. h. objektiv, für alle mit Vernunft und Willen begabten Wesen geltende praktische Grundsätze sind und sich dadurch von den Maximen, als bloß subjektiven Grundsätzen, unterscheiden. Die Imperative nämlich, welche die Vernunft im Dienste des natürlichen Begehrungsvermögens aufstellt, gebieten sämmtlich nur unter der Voraussetzung oder Bedingung, daß man sein Wollen auf ein gewisses Ziel gerichtet habe, also hypothetisch. Es wird durch sie eine Handlung als wozu anders gut, als Mittel zu einem aus dem Verlangen nach eigener Glückseligkeit hervorgegangenen Zwecke, vorgestellt. Sie sind theils Regeln der Geschicklichkeit, irgend eine als möglich vorgestellte Absicht zur Ausführung zu bringen, wie z. B. die Vorschriften für den Arzt, um seinen Mann auf gründliche Art gesund zu machen, und nicht minder die für einen Giftmischer, seinen Mann sicher zu tödten (denn ob der Zweck, auf den sie sich beziehen, vernünftig und gut sei, lassen die Regeln der Geschicklichkeit dahin gestellt), theils Rathschläge der Klugheit in der Wahl der Mittel zum eigenen Wohlsein, wie z. B. daß man in der Jugend arbeiten und sparen müsse, um im Alter nicht zu darben. Während die Regeln der Geschicklichkeit problematische Imperative sind, da in ihnen die Absicht, auf die sie sich beziehen, nur als möglich vorgestellt wird, sind die Rathschläge der Klugheit allerdings assertorisch, da sie sich auf einen Zweck beziehen, den man bei allen vernünftigen Wesen als wirklich voraussetzen kann, nämlich die eigene Glückseligkeit, aber sie sind nichtsdestoweniger hypothetisch, denn sie gebieten eine Handlung nicht schlechthin, sondern nur als Mittel zu einer anderen Absicht, nämlich der auf das eigene Wohlsein gehenden. Wir finden nun aber auch (man könne dies, sagt Kant, ein Faktum der Vernunft nennen) einen Imperativ in uns, durch den das Handeln, das er gebietet, als gut an sich selbst, ohne Beziehung auf einen anderen Zweck und ohne Rücksicht auf den Erfolg, den es haben mag, vorgestellt wird, oder, was dasselbe ist, der den Willen nicht in Ansehung einer begehrten Wirkung, sondern schlechthin als Willen bestimmt, einen Imperativ also, der nicht hypothetisch sondern kategorisch, in der Form eines unbedingten Du sollst, gebietet. Das ist der Imperativ der Pflicht, das moralische Gesetz. Und dieser Imperativ hat seinen Ursprung in der Vernunft. Die Vernunft richtet ihn an uns nicht im Dienste des Begehrungsvermögens (denn alle im Dienste des Begehrungsvermögens

von ihr aufgestellten Imperative sind hypothetisch), sondern als ein sic volo sic jubeo im eigenen Namen. Die Abhängigkeit von den Antrieben der Sinnlichkeit, die Heteronomie der Willkür, wie Kant sie nennt, macht also nur die eine Seite der Natur des Menschen als wollenden und handelnden Wesens aus; von der anderen stellt sich dieselbe dar als Autonomie des Willens oder der Vernunft d. i. als eine Kausalität der Vernunft, durch ein Gesetz, welches sie giebt, den Willen zu bestimmen.

Wenn die eigene Glückseligkeit zum Bestimmungsgrunde des Willens gemacht wird, so ist dies, führt Kant aus, das gerade Widerspiel der Sittlichkeit. So deutlich und scharf sind die Grenzen der Sittlichkeit und der Selbstliebe abgeschnitten, daß selbst das gemeinste Auge den Unterschied, ob etwas zu der einen oder der anderen gehöre, gar nicht verfehlen kann. Ein Gebot, daß Jedermann sich glücklich zu machen suchen sollte, wäre thöricht, denn man gebietet niemals Jemandem das, was er schon unausbleiblich von selbst will. Dagegen Sittlichkeit gebieten, unter dem Namen Pflicht, ist ganz vernünftig, denn deren Vorschrift will eben nicht Jedermann gern gehorchen, wenn sie mit Neigungen im Widerstreite ist. Auch auf Maßregeln, der Glückseligkeit theilhaftig zu werden, können sich Gebote der Art, wie es die moralischen sind, nämlich Regeln, welche als objektiv und nothwendig gedacht werden, indem sie für Jedermann gelten sollen, der Vernunft und Willen hat, nicht beziehen. Denn der Begriff der Glückseligkeit ist nur der allgemeine Titel der subjektiven Bestimmungsgründe und bestimmt nichts spezifisch, da es auf Jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust, und selbst in einem und demselben Subjekt auf die Verschiedenheit der Bedürfnisse, nach den Abänderungen dieses Gefühls, ankommt, wenn gefragt wird, worin Jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe. Das Prinzip der Glückseligkeit kann daher, selbst wenn man sich die allgemeine Glückseligkeit zum Objekte macht, zwar Maximen abgeben, aber niemals solche, welche jederzeit und nothwendig gültig sind. Ueberhaupt kann das Streben nach Glückseligkeit nicht eigentliche Gebote, Gebote, welche gebieten, hervorbringen, sondern nur Anrathungen. Ferner bietet sich, was Pflicht sei, Jedermann von selbst dar; dagegen ist es allemal in undurchdringliches Dunkel eingehüllt, was wahren dauerhaften Vortheil, der auf das ganze Dasein erstreckt werden soll, bringt, und um auch nur eine praktische Regel durch geschickte Ausnahmen auf erträgliche Art den Zwecken des Lebens anzupassen, ist viel Klugheit erforderlich. Aufs deutlichste tritt auch der Unterschied zwischen dem sittlichen Gesetze und dem Prinzipe der Selbstliebe hervor, wenn man auf die Verschiedenartigkeit der Gefühle achtet, die sich als Folgen von Verfehlungen gegen das eine und gegen das andere einstellen, z. B. das Gefühl eines Menschen, der im Spiele verloren hat und sich über sich selbst und seine

Unklugheit ärgert, und dasjenige eines anderen, der im Spiele betrogen hat und sich, sobald er sich mit dem sittlichen Gesetze vergleicht, selbst verachten muß. Etwas, was dem sittlichen Gesetze im Vergleiche mit den Rathschlägen, welche die Vernunft im Dienste des Glückseligkeitsstrebens giebt, eigenthümlich ist, ist endlich, wie Kant näher darlegt, dieses, daß zu dem, was die Uebertretung eines sittlichen Gesetzes begleitet, die Strafwürdigkeit gehört. — Kant beschließt diese Auseinandersetzung über den Unterschied der Bestimmung des Willens durch das moralische Gesetz und derjenigen durch das Begehrungsvermögen mit einer Widerlegung derer, die, statt den Ursprung des moralischen Gesetzes in der Vernunft zu suchen, einen gewissen besonderen moralischen Sinn annehmen, nach welchem das Bewußtsein der Tugend unmittelbar mit Zufriedenheit und Vergnügen, das des Lasters aber mit Seelenunruhe und Schmerz verbunden wäre, und die so Alles doch auf Verlangen nach eigener Glückseligkeit aussetzen. „Um den Lasterhaften, meint er, als durch das Bewußtsein seiner Vergehungen mit Gemüthsunruhe geplagt vorzustellen, müssen sie ihn, der vornehmsten Grundlage seines Charakters nach, schon zum voraus als, wenigstens in einigem Grade, moralisch gut, so wie den, welchen das Bewußtsein pflichtmäßiger Handlungen ergötzt, vorher schon als tugendhaft vorstellen. Also mußte doch der Begriff der Moralität und Pflicht vor aller Rücksicht auf diese Zufriedenheit vorhergehen und kann von dieser gar nicht abgeleitet werden.“

Die Unterscheidung der praktischen Bedeutung, welche die Vernunft als Dienerin des Begehrungsvermögens, und derjenigen, welche sie als ein ursprünglich gesetzgebendes Vermögen hat, läßt sich (nach Kant) auf diejenige der empirischen und der reinen Vernunft zurückführen. Sofern die Vernunft die Mittel zur Befriedigung des Verlangens nach eigenem Wohlsein ausfindig macht, also durch bloße Maximen und hypothetische Imperative den Willen bestimmt, ist ihr Gebrauch empirisch, denn nur durch Erfahrung können wir wissen, in welcher Beziehung ein Vorgestelltes zum Vermögen des Gefühls der Lust und der Unlust steht, ob es mit Lust oder Unlust verbunden oder indifferent sein werde. Dagegen die Vorstellung eines Gesetzes für unser Wollen und Handeln, welches nicht aus den Zielen unseres Begehrungsvermögens hergeleitet ist, kann nur ein Erzeugniß der reinen Vernunft sein; denn wie anders könnte uns die Erfahrung zu einem Bestimmungsgrunde des Willens werden als dadurch, daß sie uns lehrt, welches Wollen und Handeln dem Ziele unseres Begehrungsvermögens, der eigenen Glückseligkeit entspricht?

Die Ueberzeugung, daß die Vernunft unabhängig vom Begehrungsvermögen, oder, was dasselbe ist, daß die *reine* Vernunft den Willen zu bestimmen vermöge, schließt, wie die Kritik der prakischen Vernunft beweisen

zu können glaubt, eine andere ein, von welcher die Kritik der reinen Vernunft gezeigt hatte, daß sie zwar mit keiner Erkenntniß, in deren Besitz wir sind oder jemals gelangen können, in Widerspruch stehe, aber auch selbst niemals Erkenntniß werden könne, die Ueberzeugung von der Freiheit des Willens. Denn, meint sie, ein Gesetz, welches von der reinen Vernunft vorgestellt werde, sei kein Gegenstand der Sinne und gehöre folglich auch nicht unter die Erscheinungen; die Vorstellung eines solchen Gesetzes sei also als Bestimmungsgrund des Willens von allen Bestimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Gesetze der Kausalität unterschieden, weil bei diesen die bestimmenden Gründe selbst Erscheinungen sein müßten; man könne also nicht annehmen, daß die reine Vernunft dem Willen ein Gesetz gebe, ohne den letzteren als unabhängig von dem Gesetze der Kausalität, als einem Naturgesetze der Erscheinungen, zu denken; eine solche Unabhängigkeit aber heiße Freiheit im strengsten, d. i. im transscendentalen Verstande.

Offenbar beruht — wenn es gestattet ist, eine kritische Bemerkung einzuschieben — diese Argumentation auf einer Zweideutigkeit des Ausdruckes, das moralische Gesetz sei ein Bestimmungsgrund des Willens. Versteht man denselben dem Wortlaute nach, so liegt in ihm freilich die Behauptung, daß etwas, was keine Erscheinung, kein Gegenstand der Sinne ist, den Willen bestimme; denn selbstverständlich kann das Abstraktum, welches wir moralisches Gesetz nennen, ebenso wenig wie irgend ein anderes Gesetz mit dem äußeren oder inneren Sinne wahrgenommen werden. Versteht man ihn dagegen dahin, daß die *Vorstellung* des moralischen Gesetzes den Willen bestimme — und offenbar kann ihn Kant nur so verstanden wissen wollen — so ist es nicht richtig, daß er einen Bestimmungsgrund des Willens statuire, der nicht zu den Erscheinungen gerechnet werden dürfe. Denn die Vorstellnng oder das Bewußtsein des moralischen Gesetzes, dieses „Faktum der Vernunft", gehört nach der Lehre Kants von den Quellen der Erkenntniß unzweifelhaft zu dem, wovon wir durch den inneren Sinn wissen. Die Vorstellung des moralischen Gesetzes ist nicht minder als die eines Lustgefühls eine Erscheinung des inneren Sinnes, und wenn diese Vorstellung den Willen bestimmt, so ist dies mithin ein Vorgang, der durchaus unter das Gesetz der kausalen Verknüpfung der Erscheinungen fällt.

Schon die Kritik der reinen Vernunft hatte erklärt, daß, wenn unter Freiheit allgemein das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, verstanden werde, Freiheit im prakischen Verstande Unabhängigkeit der Willkür von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit sei, und war dann von dieser negativen zu der positiven Bestimmung fortgegangen, daß Freiheit im praktischen Verstande Kausalität der Vernunft (Autonomie

des Willens) sei. Denn in Ansehung der Vernunft, hatte sie behauptet, sei der Mensch sich selbst nicht eine Erscheinung der Sinnlichkeit, sondern ein intelligibeler Gegenstand, und könne seine Handlung gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden. Auch die Prolegomena hatten die reine praktische Vernunft nicht zu den Erscheinungen gerechnet wissen wollen. Sofern die Vernunft, hieß es in denselben, eine Kausalität habe, die durch Sollen ausgedrückt werde, könne sie nicht als ein Sinnenwesen betrachtet werden, sondern sei die Eigenschaft eines Dinges an sich selbst.

Die freie Kausalität der Vernunft darf, wie sich aus der Erklärung ihrer Möglichkeit in der Kritik der reinen Vernunft ergiebt (vergleiche oben S. 85 f.), nicht als ein Eingreifen in den Kausalzusammenhang der Erscheinungen, zu denen auch die menschlichen Entschließungen und Handlungen gehören, gedacht werden. Sie besteht darin, daß die reine Vernunft, die als Eigenschaft eines Dinges an sich etwas ist, wovon wir nicht die mindeste Vorstellung haben, oder der intelligibele Charakter, zu dem sie gehört, den empirischen Charakter, aus welchem im Zusammenhange mit den Einwirkungen, die der Mensch erfährt, alle seine Handlungen zu erklären sind, bestimmt, und zwar außer aller Zeit. „Die reine Vernunft, als ein bloß intelligibeles Vermögen, heißt es in der Kritik der reinen Vernunft, ist der Zeitform und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge, nicht unterworfen. Die Kausalität der Vernunft im intelligibelen Charakter *entsteht nicht*, oder hebt nicht etwa zu einer gewissen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen. Denn sonst würde sie selbst dem Naturgesetz der Erscheinungen, sofern es Kausalreihen der Zeit nach bestimmt, unterworfen sein, und die Kausalität wäre alsdann Natur und nicht Freiheit.“ Wenn demnach die zu den äußeren Erscheinungen gehörenden Handlungen der Menschen und die mit dem inneren Sinne wahrnehmbaren Entschließungen, aus denen dieselben hervorgehen, auch Wirkungen einer Kausalität durch Freiheit sind, so erfolgen sie doch auch ausnahmslos nach dem Kausalgesetze der Natur. „Alle Handlungen des Menschen, sagt die Kritik der reinen Vernunft, sind in der Erscheinung aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt, und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könnten. In Ansehung dieses empirischen Charakters giebt es also keine Freiheit, und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrachten, wenn wir lediglich *beobachten*, und, wie es in der Anthropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegenden Ursachen physiologisch er-

forschen wollen.“ „Man kann einräumen, heißt es in der Kritik der praktischen Vernunft, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, ingleichem alle auf diese wirkenden äußeren Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsterniß ausrechnen könnte und dennoch dabei behaupten, daß der Mensch frei sei. Wenn wir nämlich noch eines anderen Blicks (der uns aber freilich gar nicht verliehen ist, sondern an dessen Statt wir nur den Vernunftbegriff haben), nämlich einer intellektuellen Anschauung desselben Subjekts fähig wären, so würden wir doch inne werden, daß diese ganze Kette von Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjekts, als Dinges an sich selbst, abhängt, von deren Bestimmung sich gar keine physische Erklärung geben läßt. In Ermangelung dieser Anschauung versichert uns das moralische Gesetz diesen Unterschied der Beziehung unserer Handlungen, als Erscheinungen, auf das Sinnenwesen unseres Subjekts, von derjenigen, dadurch dieses Sinnenwesen selbst auf das intelligibele Substrat in uns bezogen wird.“ —

Nachdem festgestellt ist, daß nicht bloß das Begehrungsvermögen, dessen Prinzip das der Selbstliebe oder der eigenen Glückseligkeit ist, und im Dienste desselben die Vernunft, die insofern empirisch ist, den Willen bestimmen, sondern auch die Vernunft für sich allein, also die reine Vernunft, fragt es sich, nach welchem Prinzipe die letztere praktisch ist, wie mit anderen Worten das allgemeine Gesetz, welches die reine Vernunft dem Menschen giebt, und welches wir das Sittengesetz nennen, lautet.

Die Beantwortung dieser Frage läßt sich aus dem bisher Festgestellten herleiten. Zunächst nämlich folgt aus diesem, daß alle materialen praktischen Prinzipien, d. h. alle, die ein Objekt (eine Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, insgesammt von einerlei Art sind, nämlich unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit gehören und also empirisch sind. Denn was deshalb, weil es ein Objekt des Begehrungsvermögens ist, den Willen bestimmt, bestimmt denselben dadurch, daß seine Wirklichkeit als mit Lust verbunden vorgestellt wird, und ein praktisches Prinzip, welches der Voraussetzung seine Gültigkeit verdankt, daß ein gewisses Objekt des Begehrungsvermögens Bestimmungsgrund des Willens sein solle, kann mithin keine andere Bedeutung haben, als die einer Regel, welche die Vernunft im Dienste des auf jenes Objekt gerichteten Begehrens aufstellt, keine andere Bedeutung also als die einer Anweisung, wie man sich verhalten müsse, um sich die Lust zu verschaffen, als mit der verbunden die Wirklichkeit

jenes Objektes vorgestellt wird. Die Gebote der reinen Vernunft können also keine materialen Prinzipien sein. Auch sie müssen freilich eine Materie haben, auch sie müssen, mit anderen Worten, etwas angeben, was wirklich gemacht werden soll; aber die reine Vernunft wird zur Aufstellung ihrer Gebote nicht durch die Voraussetzung bestimmt, daß dasjenige, was dieselben wirklich zu machen gebieten, Lust mit sich führen werde und also ein Gegenstand des sinnlichen Begehrens sei. Nun bleibt von einem Gebote der reinen Vernunft, wenn man alle Materie davon absondert, nichts übrig als die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung, d. h. die Eigenschaft, daß es als gültig für alle Wesen, welche Vernunft und Willen haben, gedacht werden kann, daß es sich, mit anderen Worten, zu einer allgemeinen Gesetzgebung qualifizirt, eine Eigenschaft, welche z. B. dem Grundsatze, daß Jemand ein Depositum ableugnen dürfe, dessen Niederlegung ihm Niemand beweisen könne, fehlen würde, da ein allgemeines Gesetz, daß Jedermann so zu handeln habe, machen würde, daß es gar kein Depositum gäbe, und sich also selbst aufheben würde. Mithin kann die Vernunft zu ihren Geboten durch nichts Anderes bestimmt sein als durch die denselben eigene Form einer allgemeinen Gesetzgebung, d. i. durch ihre Tauglichkeit zu allgemeinen praktischen Gesetzen. Wenn dem aber so ist, so kann das, was das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft, aus welchem alle Gebote derselben fließen, der allgemeinste kategorische Imperativ, verlangt, nichts Anderes sein als dieses, daß keine Handlung ein Beispiel zu einem praktischen Grundsatze sei, der sich nicht zu einem alle mit Vernunft und Willen begabten Wesen verpflichtenden Gesetze schicken würde. Nach der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten lautet es: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde" oder: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte" oder: „Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstande haben können." Die Kritik der praktischen Vernunft formulirt es folgendermaßen: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne."

Ein Beispiel, durch welches die Kritik der praktischen Vernunft die Bedeutung des kategorischen Imperativs erläutert, ist eben schon erwähnt worden: das Beispiel der Ableugnung eines Depositums. Vier weitere Beispiele finden sich in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Der Selbstmörder, führt das erste aus, handelt nach der Maxime: ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn das Leben bei seiner längeren Frist mehr Uebel droht, als es Annehmlichkeiten verspricht, es mir abzukürzen. Diese Maxime könnte kein allgemeines Naturgesetz werden,

denn eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, würde sich selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen. Der Selbstmord ist also unmoralisch. Das zweite Beispiel zeigt, daß es pflichtwidrig ist, Geld mit dem Versprechen der Zurückerstattung zu borgen, wenn man weiß, daß man sein Versprechen nicht werde halten können. Denn ein allgemeines Gesetz, daß Jeder, der in Noth zu sein glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatze, es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem Niemand glauben würde, daß ihm etwas versprochen sei. Nach dem dritten Beispiele verbietet der kategorische Imperativ, lieber dem Vergnügen nachzuhängen, als sich durch Ausbildung seiner Naturgaben zu einem in allerlei Absicht brauchbaren Menschen zu machen. Denn wenn auch eine Natur mit dem allgemeinen Gesetze, daß jeder Mensch es so mache, immer noch bestehen könnte, so ist es doch unmöglich zu *wollen*, daß ein solches Naturgesetz bestehe. Ebenso könnte, viertens, die Maxime, seinen Mitmenschen zwar nichts zu entziehen, aber auch nichts zu ihrem Wohlbefinden beizutragen, zwar wohl als allgemeines Naturgesetz des menschlichen Verhaltens bestehen, aber es ist doch unmöglich zu *wollen*, daß ein solches Prinzip als Naturgesetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem er sich selbst in Fällen der Noth alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde.

Zur Bestimmung des Begriffes der Moralität oder Sittlichkeit genügt es nach Kant indessen nicht, anzugeben, was das moralische Gesetz von uns fordert. Die Moralität oder Sittlichkeit besteht nicht schon in der Uebereinstimmung der Handlungen mit dem Gesetze, es gehört dazu weiter auch dieses, daß der subjektive Bestimmungsgrund des Willens, die Triebfeder der Handlungen, das Gesetz sei. Die bloße Uebereinstimmung mit dem Gesetze, mit anderen Worten, verleiht einer Handlung noch keinen sittlichen Werth. Damit eine Handlung sittlichen Werth habe, muß der Wille zu ihr unmittelbar durch das Gesetz bestimmt sein, muß sie die reine Achtung vor dem Gesetze zum Motiv haben, muß sie, auch wenn sie zugleich der Neigung entspricht, doch eine Handlung nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht sein. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetze, aber nicht um des Gesetzes willen, so hat die Handlung zwar *Legalität*, aber nicht *Moralität*. Z. B. sein Leben zu bewahren, ist pflichtmäßig, aber nur wer aus Pflicht, nicht aus Neigung oder Furcht, also auch dann, wenn Widerwärtigkeiten und hoffnungsloser Gram ihm den Geschmack am Leben gänzlich weggenommen haben, darauf bedacht ist, befolgt eine Maxime, die moralischen Gehalt hat. Oder

wenn Jemand wohlthätig ist, weil er ein inneres Vergnügen daran findet, Freude um sich zu verbreiten, so hat dergleichen Handlung, so pflichtmäßig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Werth, sondern geht mit anderen Neigungen, z. B. der Neigung nach Ehre, zu gleichen Paaren. Gesetzt dagegen, das Gemüth jenes Menschenfreundes wäre von eigenem Gram umwölkt, der alle Theilnehmung an Anderer Schicksal auslöscht, fremde Noth rührte ihn nicht, weil er mit seiner eigenen genug beschäftigt wäre, und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizte, risse er sich doch aus dieser tödtlichen Unempfindlichkeit heraus und thäte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdann hätte sie allererst ihren echten moralischen Werth. „Selbst eine Neigung zum Pflichtmäßigen (z. B. zur Wohlthätigkeit) kann zwar die Wirksamkeit der moralischen Maximen sehr erleichtern, aber keine hervorbringen. Denn Alles muß in dieser auf die Vorstellung des Gesetzes, als Bestimmungsgrund, angelegt sein, wenn die Handlung nicht bloß Legalität, sondern auch Moralität enthalten soll. Neigung ist blind und knechtisch, sie mag nun gutartig sein oder nicht, und die Vernunft, wo es auf Sittlichkeit ankommt, muß nicht bloß den Vormund derselben vorstellen, sondern, ohne auf sie Rücksicht zu nehmen, als reine praktische Vernunft ihr eigenes Interesse ganz allein besorgen. Selbst dies Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Theilnehmung, wenn es vor der Ueberlegung, was Pflicht sei, vorhergeht und Bestimmungsgrund wird, ist wohldenkenden Personen selbst lästig, bringt ihre überlegte Maximen in Verwirrung und bewirkt den Wunsch, ihrer entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu sein."

Wie ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens sein könne, das, erklärt die Kritik der praktischen Vernunft, ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem. Es ist einerlei mit dem, wie ein freier Wille möglich sei. Aber können wir nicht den Grund erforschen, woher das moralische Gesetz in sich eine Triebfeder abgebe, so muß doch a priori angezeigt werden, was dasselbe, soferne es eine Triebfeder ist, im Gemüthe wirkt. Es läßt sich aber a priori einsehen, daß es eine Wirkung auf das zum inneren Sinne gehörende Vermögen des Gefühls ausübt. Auf der einen Seite nämlich demüthigt es uns, indem es den Eigendünkel mit seinen Ansprüchen der Selbstschätzung, die vor der Uebereinstimmung mit ihm (dem Gesetze) vorhergehen, niederschlägt, auf der anderen Seite wird es uns durch seine feierliche Majestät Gegenstand einer Achtung, welche zugleich Achtung vor unserer höheren Bestimmung ist, und bewirkt so zugleich mit der Demüthigung auf der sinnlichen Seite eine Erhebung auf der intellektuellen. Dieses Gefühl der Achtung ist wie alle Gefühle sinnlich, aber die Ursache, durch die es her-

vorgerufen wird, liegt in der reinen praktischen Vernunft, und dieses Ursprunges wegen kann es nicht pathologisch, sondern muß praktisch gewirkt heißen. Es ist kein Gefühl der Lust, vielmehr hat es mit dem Gefühle der Achtung vor einem Menschen gemein, daß es einem gewissen Bestreben, sich seiner zu erwehren, ausgesetzt ist. Aber auch ein Gefühl der Unlust ist es nicht; ein solches ist es so wenig, daß man, wenn man einmal den Eigendünkel abgelegt und dem Gesetze praktischen Einfluß verstattet hat, sich an der Herrlichkeit des Gesetzes nicht satt sehen kann, und die Seele sich selbst in dem Maße zu erheben glaubt, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht. Das Gefühl der Achtung bringt ein Interesse an der Befolgung des moralischen Gesetzes hervor, und so ist es das, wodurch das Sittengesetz zur Triebfeder wird; es ist, indem es dem Gesetze Einfluß und Ansehen verschafft, die subjektive Triebfeder des sittlichen Handelns. Man kann es ein moralisches Gefühl nennen, darf dann aber nicht vergessen, daß es nicht wie jenes vermeintliche, wozu wir einen besonderen moralischen Sinn besitzen sollen (vergl. oben S. 109), als ein auf Moralität gestimmtes dem Bewußtsein des Gesetzes vorhergeht. —

Bevor über die weiteren Lehren der Kritik der praktischen Vernunft berichtet wird, mögen zu den im Vorstehenden dargelegten, welche die Grundlage der Kantischen Ethik bilden, einige kritische Bemerkungen Platz finden.

Für seine eudämonistische Ansicht, daß kein Wesen, solange sein Begehrungsvermögen sich seiner Natur entsprechend äußere, etwas Anderes begehren könne als solches, was es vorher als mit Lust verbunden vorstelle, hat Kant keinen Beweis beigebracht. Und doch läßt sich dieselbe, wie ihn die Geschichte der Philosophie hätte lehren können, gar wohl in Zweifel ziehen. Denn von Plato bis Hume hat die entgegengesetzte Ansicht zahlreiche Vertreter gefunden, daß wir nicht deshalb etwas begehren, weil wir es als mit Lust verbunden vorstellen, sondern umgekehrt etwas als mit Lust verbunden vorstellen, weil wir es begehren, oder daß es wenigstens viele natürliche Begehrungen gebe, die in diesem Verhältnisse zum Gefühle der Lust stehen, z. B., wie Hume gezeigt hatte, das Begehren nach Ruhm oder dasjenige nach dem Glücklich-sein Anderer. Kant selbst unterscheidet bezüglich des Verhältnisses zwischen dem Begehren und demjenigen Vorstellen, welches seinem Gegenstande die Bedeutung eines Gutes beimißt, diese beiden Möglichkeiten. Die alte Formel der Schulen, sagt er, nihil appetimus, nisi sub ratione boni, nihil aversamur, nisi sub ratione mali, sei zweideutig, denn sie könne bedeuten: wir stellen uns etwas als gut vor, wenn und weil wir es begehren, aber auch: wir begehren etwas darum, weil wir es uns als gut vorstellen, so daß entweder die Begierde der Bestimmungsgrund des Begriffes des Objektes als eines Guten, oder

der Begriff des Guten der Bestimmungsgrund des Begehrens sei. Er lehrt auch selbst, daß es ein Begehren gebe, für welches die erste Bedeutung jener Formel zutreffe, aber dies soll nicht ein natürliches Begehren sein, sondern ein solches, zu welchem das Begehrungsvermögen wider seine Natur bestimmt wird, nämlich das durch die reine praktische Vernunft demselben abgenöthigte Begehren nach dem Guten, welches in der Güte des Willens bestehe und das einzige unbedingt Gute sei. Auch in der Einleitung zur Metaphysik der Sitten unterscheidet er die beiden Fälle, daß die Lust oder Unlust an dem Gegenstande des Begehrens vor dem Begehren vorhergehe, und daß sie auf dasselbe als Wirkung folge, in diesem Sinne; denn er fügt hinzu, daß die Lust, welche auf eine vorhergehende Bestimmung des Begehrungsvermögens folge, nicht sinnlich, sondern intellektuell und bloß auf reine Vernunftprinzipien gegründet sei. Die Möglichkeit, daß das Begehrungsvermögen auch durch sich selbst auf etwas gerichtet sei, was wir nicht als etwas Gutes und Lustgewährendes vorstellen würden und dessen Besitz gar keine Wirkung auf das Vermögen des Gefühls der Lust und Unlust haben würde, wenn wir es nicht begehrten, — diese Möglichkeit hat er gar nicht in Erwägung gezogen.

Wenn Kant nun weiter dem eudämonistischen Begehrungsvermögen die Vernunft als eine zweite Quelle von Forderungen an das Wollen und Handeln gegenüberstellt, so schreibt er derselben eine Leistung zu, zu der sie ganz offenbar ebenso wenig befähigt ist, wie das Begehrungsvermögen zum Erkennen. Forderungen, die wir selbst an uns stellen, können, wie namentlich Hobbes, Spinoza und Hume gezeigt hatten, uns nur aus unserem Begehren entspringen; sie können nur Anweisungen sein, was wir thun und lassen müssen, um in möglichst hohem Maße dessen, was wir wünschen und begehren, theilhaftig zu werden, und das, was wir verabscheuen, von uns fern zu halten. Auf Rechnung der Vernunft, sofern darunter das Erkenntnißvermögen verstanden wird, können solche Forderungen nur insoweit gesetzt werden, als sie Erkenntnisse der Ziele unseres Begehrens und der denselben entsprechenden Mittel enthalten. Es ist ein analytischer Satz, daß alle Erzeugnisse des Erkenntnißvermögens für sich betrachtet eben bloße Erkenntnisse sind, und daß die Forderungen, von denen man sagen kann, daß unser Erkenntnißvermögen sie an uns stelle, sich auf ein Begehren beziehen, dem durch ihre Erfüllung Befriedigung verschafft werde.

Die Vernunft kann demnach zwar die Vorstellung eines Handelns hervorbringen, welches einer sich zu einem allgemein gültigen Gesetze eignenden Maxime entspreche, aber diese Vorstellung ist als solche noch kein Gebot, die Bedeutung eines Gebotes kann sie nur dadurch erlangen, daß wir ein Begehren haben, so zu handeln, daß die Maxime unserer Handlung

sich zu einem allgemeingültigen Gesetze eigne. Angenommen indessen, die Vernunft mache selbst, ohne Mitwirkung des Begehrungsvermögens, jene Vorstellung zu einem Gebote, so würde dieses Gebot doch insoweit noch jeden Einflusses auf das Wollen und Handeln entbehren. Denn unser Wollen und Handeln wird zweifellos stets durch unser Begehrungsvermögen und die im Dienste desselben angestellten Ueberlegungen der Vernunft bestimmt. Erst dadurch könnte das Gebot der reinen Vernunft ein Bestimmungsgrund des Handelns werden, daß unser Begehrungsvermögen es sich aneignete, sowie es sich Gebote, die von außen an uns herantreten, aneignet, sei es, daß ihm die Befolgung unmittelbar zusagte, sei es, daß es von der Befolgung Vortheile, von der Nicht-Befolgung Nachtheile hinsichtlich der Verwirklichung seiner Zwecke erwartete. Die Nothwendigkeit einer solchen Aneignung erkannte auch Kant an, indem er sich die Aufgabe stellte, eine subjektive Triebfeder der Befolgung des Gesetzes der reinen Vernunft nachzuweisen, nämlich eine Wirkung, die das Bewußtsein des Gesetzes im Gemüthe hervorbringe, und aus der ein Interesse an der Befolgung des Gesetzes, also ein Begehren, dasselbe zu befolgen, hervorgehe. Hiermit lenkte er aber selbst wieder in den Weg des so hart verurtheilten Eudämonismus ein. Denn wenn alles Begehren seiner Natur nach auf Lust gerichtet ist, so kann die Vernunft das Begehrungsvermögen zum Gehorsam gegen ihr Gesetz nur durch eine Wirkung auf das Gefühlsvermögen, derzufolge das moralische Handeln als unmittelbar mit Lust verbunden vorgestellt wird, bestimmen. Und Kant selbst sah sich zu dem Zugeständnisse genöthigt, daß schließlich die Erwartung einer Lust, welche das moralische Handeln unmittelbar gewähre, es sei, wodurch das Begehrungsvermögen in Uebereinstimmung mit dem moralischen Gesetze gebracht werde. Unverhüllt gestand er dies ein in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, mit der Erklärung: „Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich affizirten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflößen, mithin eine Kausalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Prinzipien gemäß zu bestimmen"; verhüllt in der Kritik der praktischen Vernunft, indem er zeigte, daß, wie das Gesetz, so auch die durch das Gesetz hervorgerufene Achtung noch nicht die unmittelbar den Willen zur Moralität bestimmende Triebfeder, so zu sagen die den Druck ausübende Spitze der ganzen Triebfeder, sei, sondern daß dies erst sei ein aus dem Gefühle der Achtung erwachsendes Interesse an der Befolgung des Gesetzes; denn wofür anders könnte sich nach seiner Psychologie das Begehrungsvermögen interessiren als für den Gewinn von Lust und die Beseitigung von Unlust?

Das Faktum, auf welches Kant sich beruft, daß wir uns gewisser

Anforderungen an unser Wollen und Handeln bewußt sind, deren Befolgung ihren Werth in sich selbst hat, die also nicht die Bedeutung von Anweisungen haben, wie wir uns verhalten müssen, um eines von der geforderten Beschaffenheit unseres Wollens und Handelns verschiedenen Gutes theilhaftig zu werden, soll nicht in Abrede gestellt werden. Aber warum soll es nicht unser Begehrungsvermögen sein, woraus dieselben entspringen? Warum sollen wir nicht, wie Hume lehrte (vergleiche Band I., S. 383 f.), einen Trieb besitzen, demzufolge uns gewisse Willensentscheidungen nebst dem ihnen entsprechenden Verhalten unmittelbar zur Lust und Befriedigung, und die entgegengesetzten zur Unlust gereichen, oder jene uns ein Gegenstand des Wohlgefallens, diese des Mißfallens sind, — einen Trieb, dem vielfach andere Triebe widerstreiten und der sich alsdann als Bewußtsein eines inneren Sollens geltend macht? Warum soll das Interesse für eine gewisse Weise des Thuns und Lassens erst das Ergebniß eines Zwanges sein, den die Vernunft dem Begehrungsvermögen anthut? Wenn man freilich voraussetzt, daß das Begehrungsvermögen, sofern es seiner Natur folgt, sich nur auf solches richten könne, was wir, bevor wir es begehren, als mit Lust verbunden vorstellen, so ist es unbegreiflich, wie wir einem Thun oder Lassen vor einem anderen aus einem anderen Grunde als wegen seiner Wirkungen den Vorzug geben könnten. Aber in dieser Voraussetzung liegt eben der Grundfehler der Kantischen Ethik.

Zu Kants Bestimmung des Inhaltes des Sittengesetzes weiter ist zunächst darauf hinzuweisen, daß dieselbe nach seinem eigenen Begriffe der Sittlichkeit unvollständig ist. Denn genügt es, damit eine Handlung sittlichen Werth habe, nicht, daß sie dem Gesetze gemäß sei, nach welchem sie einer zum Prinzipe einer allgemeinen Gesetzgebung qualifizirten Maxime entsprechen soll, ist dazu vielmehr noch erforderlich, daß sie um dieses Gesetzes willen geschieht, so fordert das Sittengesetz mehr als dieses Gesetz, nämlich daß man das demselben Angemessene um des Gesetzes willen, aus Pflicht, thue. Das ganze Sittengesetz enthält demnach nach Kants eigenem Begriffe der Sittlichkeit zwei Gebote, deren erstes, welches als dasjenige der Moralität bezeichnet werden kann, verlangt, daß man einem gewissen Gesetze um des Gesetzes willen gehorche, also daß man danach strebe, die Achtung vor dem Gesetze oder das Pflichtbewußtsein in sich mächtig zu machen, mithin daß man sich eine gewisse Beschaffenheit seines Willens zum Zwecke mache, und deren zweites, welches als dasjenige der Legalität bezeichnet werden kann, eben dieses Gesetz ist, das stets vor Augen und im Herzen zu haben das erste gebietet. Das zweite Gebot, der kategorische Imperativ Kants, ist ein formales, d. h. es giebt keinen Zweck und kein Mittel zu einem vorausgesetzten Zwecke an, sondern nur

eine nicht aus dem Begehrungsvermögen entspringende Bestimmung, der alle Zwecke, die man sich setzen möge, genügen sollen. Das erste dagegen ist ein materiales, denn es giebt etwas an, nach dessen Besitz wir streben sollen, die Güte des Willens, indem es voraussetzt, daß die Güte des Willens etwas an sich selbst Werthvolles, also (wenn auch nicht ursprünglich sondern erst in Folge einer Einwirkung des formalen Gesetzes auf das Gemüth) eine Materie oder ein Objekt oder ein Zweck des Begehrungsvermögens sei. Von allen materialen praktischen Prinzipien aber hatte Kant bewiesen, daß sie unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe gehören, welches das gerade Widerspiel desjenigen der Sittlichkeit sei.

Aber auch abgesehen davon, daß er nicht das ganze Sittengesetz ausdrückt, entspricht der kategorische Imperativ Kants nicht den Anforderungen, die man an eine Beantwortung der Frage nach dem Inhalte des Sittengesetzes stellen muß. Ob es nicht schon ein Mangel ist, daß er direkt nichts gebietet, sondern nur verbietet, mag dahingestellt bleiben. Aber sicherlich ist es ein solcher, daß er, wie sich leicht nachweisen läßt, sich an einen Willen, welcher sich schon vorher auf gewisse Zwecke gerichtet hat, wendet und das Festhalten an diesen Zwecken voraussetzt, während er doch selbst erst die Regel sein will, nach welcher der Wille sich seine Zwecke zu suchen habe. Denn an das Gesetz, daß man nichts thun solle, was einer Maxime entspreche, die sich nicht zu einem alle vernünftigen Wesen bindenden Gesetze eigne, knüpft sich die Frage, welche Eigenschaften es denn seien, die eine Maxime zu einem solchen Gesetze untauglich machen, und auf diese Frage läßt sich keine andere Antwort finden als die, daß zu allgemeingültigen Gesetzen alle Maximen untauglich seien, die, als solche Gesetze gedacht, den Zwecken der vernünftigen Wesen entgegen sein würden. Die vier Beispiele, an denen Kant in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten die Anwendbarkeit des kategorischen Imperativs zur sittlichen Beurtheilung von Handlungen erläutert (vergleiche oben S. 113 f.), können zur Bestätigung dieser Bemerkung dienen. Wenn, nach dem ersten Beispiele, die Maxime, welcher der Selbstmord entspricht, deshalb nicht schicklich zu einem allgemeingültigen Gesetze sein soll, weil eine Natur, in welcher das derselben entsprechende Gesetz bestände, sich selbst aufheben würde, so wird offenbar vorausgesetzt, daß den vernünftigen Wesen an dem Bestehen der Natur und der Beförderung des Lebens in derselben gelegen ist. Daß die Maxime, geborgtes Geld nicht zurückzuzahlen, niemals als allgemeines Naturgesetz würde gelten und mit sich selbst zusammenstimmen können, wird in dem zweiten Beispiele damit begründet, daß ein solches Gesetz allem Borgen ein Ende machen und somit jede Gelegenheit, zur Anwendung zu kommen, aufheben würde; aber hierin kann doch offenbar ein Grund nur dann gefunden werden, wenn man voraussetzt, daß die Menschen

Zwecke verfolgen, die durch die Möglichkeit des Borgens gefördert werden, und daß diese Zwecke gut und vernünftig sind. Geradezu endlich wird den Maximen, von denen die beiden letzten Beispiele reden, die Tauglichkeit zu allgemeingültigen Gesetzen deshalb, weil sie, dazu erhoben, den Zwecken des vernünftigen Willens widerstreiten würden, abgesprochen, wenn als Grund angegeben wird, daß man das Bestehen solcher Gesetze nicht wollen könne. —

An die Entwickelung der ethischen Grundlehren knüpft Kant — in der künstlichen Form einer Dialektik der reinen praktischen Vernunft, d. i. einer Darstellung und Auflösung eines Scheins, der sich unvermeidlich an den praktischen Gebrauch der reinen Vernunft hefte — den Nachweis, daß der Vernunft aus ihrem praktischen Vermögen ein Gewinn auch für das theoretische (spekulative) erwachse (vergleiche oben S. 18 f.), nämlich außer der Ueberzeugung von der Freiheit des Willens, von der schon die Analytik der reinen praktischen Vernunft gezeigt hatte, daß sie unmittelbar mit der Anerkennung des moralischen Gesetzes verbunden sei, die von der Unsterblichkeit der Seele und vom Dasein Gottes.

Den nothwendigen Zusammenhang der Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele mit der Anerkennung des moralischen Gesetzes beweist Kant folgendermaßen. Das moralische Gesetz verlangt von uns die völlige Angemessenheit unserer Gesinnung zu ihm. Diese muß also möglich sein. „Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseins, fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist, nach Prinzipien der reinen Vernunft, nothwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Objekt unseres Willens anzunehmen. Dieser unendliche Fortschritt ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich, . . . mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetze verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft."

Daß uns zweitens der Glaube an die Wirklichkeit des moralischen Gesetzes auch das Dasein Gottes verbürgt, soll sich aus einer Erwägung ergeben, die sich an den Begriff des höchsten Gutes knüpft. Das höchste Gut, wenn darunter verstanden wird das vollendete (consummatum), d. i. das Gute als ein Ganzes, das kein Theil eines noch größeren Ganzen derselben Art ist, besteht nicht schon in der bloßen Tugend, der Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze, die in ihrer Vollkommenheit Heiligkeit heißt. Die Tugend ist das höchste Gut nur im Sinne des

obersten (supremum), d. i. der selbst unbedingten Bedingung dafür, daß etwas Anderes, das man besitzt, ein Gut sei. Zu dem ganzen und vollendeten Gute, als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen, ist außer der Tugend, als der Würdigkeit glücklich zu sein, auch Glückseligkeit selbst erforderlich. Mit dem obersten Gute, der Tugend, muß aber das, wodurch dieselbe zum vollendeten Gute ergänzt wird, die Glückseligkeit, nothwendig verbunden sein. Bestimmter muß einem Wesen genau in Proportion mit der Tugend, die es besitzt, auch Glückseligkeit zufallen. „Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Willen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen." Da nun der Besitz der Tugend nicht als solcher schon auch Besitz der Glückseligkeit ist, so muß die Tugendgesinnung Glückseligkeit hervorbringen, die Maxime der Tugend muß die wirkende Ursache der Glückseligkeit sein. Dieser Zusammenhang der Tugend und der Glückseligkeit kann aber nicht als eine Kausalität in der Sinnenwelt gedacht werden, denn die Bestrebung, tugendhaft zu sein, ist etwas ganz Anderes als die Bewerbung um Glückseligkeit. Die Glückseligkeit, als der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem im Ganzen seiner Existenz Alles nach Wunsch und Willen geht, kann von der pünktlichsten Beobachtung der moralischen Gesetze nicht als Wirkung nach dem Kausalgesetze der Natur erwartet werden, vielmehr hängt sie ab von dem Laufe der Naturereignisse und der Art, wie der Mensch von demselben betroffen wird. Mithin bleibt nur übrig, daß die Sittlichkeit der Gesinnung vermittelst eines intelligiblen Urhebers der Natur die Ursache eines ihr proportionirten Maßes von Glückseligkeit sei. Die Ordnung der Natur und ihre Gesetze müssen durch eine von ihr verschiedene Ursache ihres Daseins so bestimmt sein, daß jedem vernünftigen Wesen in ihr das seiner Tugend proportionirte Maß von Glückseligkeit zu Theil wird, wenn auch nicht schon in diesem Leben. Das Wesen, welches in solcher Weise Urheber der Natur ist, muß aber Verstand und Willen besitzen, es muß ein Wesen von höchster Vollkommenheit sein, allwissend, allmächtig, allgegenwärtig, einig u. s. w. Also nur Gott kann dieses Wesen sein.

Es war nicht Kants Meinung, nun doch noch etwas bewiesen zu haben, was die Kritik der reinen Vernunft für unbeweisbar erklärt hatte. Seine Beweise gehen nicht auf die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, das Dasein Gottes selbst, sondern auf den logischen Zusammenhang dieser Annahmen mit der Ueberzeugung, daß das moralische Gesetz uns verbinde, daß uns also das Bewußtsein dieses Gesetzes, welches ein Faktum der Vernunft ist, nicht täusche. Er nennt sie Postulate der

reinen praktischen Vernunft d. i., wie er erklärt, theoretische Sätze, die als solche nicht erweislich sind, sofern sie einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhangen. Sie seien, sagt er, nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzungen in nothwendig praktischer Rücksicht, ein reiner praktischer Vernunftglaube.

An die Lehre von den Postulaten der reinen praktischen Vernunft knüpft Kant Bemerkungen über die Religion in ihrem Verhältnisse zur Moral und über die christliche Sittenlehre. Das moralische Gesetz, sagt er, führt durch den Begriff des höchsten Gutes zur Religion, denn diese ist Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote. Als göttliche Gebote haben wir unsere Pflichten, die doch nicht willkürliche, für sich selbst zufällige Verordnungen eines fremden Willens sind, deshalb zu betrachten, weil wir nur von einem heiligen und gütigen und allgewaltigen Willen hoffen können, zum höchsten Gute zu gelangen, welches zum Gegenstande unserer Bestrebung zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht. Nur dann, wenn zur Moral, die nicht eigentlich die Lehre ist, wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen, Religion kommt, tritt die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Maße theilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen sind, ihrer nicht unwürdig zu sein. Dies ist auch der Standpunkt der christlichen Sittenlehre. Die christliche Sittenlehre ergänzt den Mangel, daß das moralische Gesetz für sich keine Glückseligkeit verheißt, durch die Darstellung der Welt, darin vernünftige Wesen sich dem sittlichen Gesetze von ganzer Seele weihen, als eines Reiches Gottes, in welchem Natur und Sitten in eine, jeder von beiden für sich selbst fremde, Harmonie durch einen heiligen Urheber kommen, der das abgeleitete höchste Gut möglich macht. „Dessen ungeachtet ist das christliche Prinzip der Moral selbst doch nicht theologisch (mithin Heteronomie), sondern Autonomie der reinen praktischen Vernunft für sich selbst, weil sie die Erkenntniß Gottes und seines Willens nicht zum Grunde dieser Gesetze, sondern nur der Gelangung zum höchsten Gute, unter der Bedingung der Befolgung derselben macht, und selbst die eigentliche Triebfeder zur Befolgung der ersteren nicht in die gewünschten Folgen derselben, sondern in die Vorstellung der Pflicht allein setzt, als in deren treuer Beobachtung die Würdigkeit des Erwerbs der letzteren allein besteht." — Dem Nachweise der Uebereinstimmung der in ihrem tieferen Sinne erfaßten Hauptlehren der christlichen Dogmatik mit der Vernunft hat Kant dann noch eine besondere Schrift gewidmet, auf die hier aber nicht eingegangen werden kann, die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft".

8. Die Metaphysik der Sitten.

Analog, wie sich zur Kritik der reinen Vernunft die Metaphysik der Natur verhält, verhält sich zur Kritik der praktischen Vernunft die Metaphysik der Sitten, die Wissenschaft von den Gesetzen, welche die reine praktische Vernunft giebt, und welche also im kategorischen Imperativ zusammengefaßt sind, von den moralischen Gesetzen oder den Gesetzen der Freiheit.

Die Metaphysik der Sitten geht von einer die moralischen Gesetze betreffenden Unterscheidung aus, die sie zunächst mit folgenden Worten bestimmt und begründet. „Sofern sie nur auf bloße äußere Handlungen und deren Gesetzmäßigkeit gehen, heißen sie juridisch; fordern sie aber auch, daß sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie ethisch, und alsdann sagt man: die Uebereinstimmung mit den ersteren ist die Legalität, mit den zweiten die Moralität der Handlung. Die Freiheit, auf die sich die ersteren Gesetze beziehen, kann nur die Freiheit im äußeren Gebrauche, diejenige aber, auf die sich die letzteren beziehen, die Freiheit sowohl im äußern als innern Gebrauche der Willkür sein, sofern sie durch Vernunftgesetze bestimmt wird. So sagt man in der theoretischen Philosophie: im Raume sind nur die Gegenstände äußerer Sinne, in der Zeit aber alle, sowohl die Gegenstände äußerer, als des inneren Sinnes; weil die Vorstellungen beider doch Vorstellungen sind, und sofern insgesammt zum inneren Sinne gehören. Ebenso mag die Freiheit im äußeren oder inneren Gebrauche der Willkür betrachtet werden, so müssen doch ihre Gesetze, als reine praktische Vernunftgesetze, für die freie Willkür überhaupt zugleich innere Bestimmungsgründe derselben sein: obgleich sie nicht immer in dieser Beziehung betrachtet werden dürfen.“ Hiernach würden die juridischen und die ethischen nicht Arten von Gesetzen, sondern dieselben Gesetze, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, sein. Die juridischen Gesetze wären die moralischen insofern, als in deren Vorstellung davon abstrahirt würde, daß sie nicht bloß sagen, was man thun und lassen, sondern auch, welches die Triebfeder des gebotenen Thuns und Lassens sein soll, die ethischen wären die moralischen, sofern sie ohne diese Abstraktion betrachtet werden. Jede juridisch gebotene Handlung wäre direkt auch ethisch geboten und umgekehrt jede ethisch gebotene auch juridisch geboten; der Unterschied wäre nur der, daß das ethische Gesetz hinzufügte, die Achtung vor dem Gesetze solle die Triebfeder der Handlung sein, das juridische nicht. So meint es indessen Kant doch nicht. Zwar sollen alle durch die juridischen Gesetze auferlegten Pflichten, alle Rechtspflichten, auch durch die ethischen auferlegte, Tugendpflichten, sein, aber nicht umgekehrt auch alle Tugendpflichten Rechtspflichten, und die Ethik oder

Tugendlehre soll darum nicht etwa die Aufgabe haben, die Rechtslehre durch Betrachtungen über die moralische Triebfeder zu ergänzen, sondern gleich der Rechtslehre soll sie besondere Gesetze des Thuns und Lassen, deren Gültigkeit ihren Grund in dem allgemeinen moralischen Gesetze, dem kategorischen Imperativ, hat, nachweisen. Mit dieser Trennung der Rechts- und der Tugendlehre steht eine zweite Weise, in der Kant die juridischen und die ethischen Gesetze unterscheidet, in Einklang. Die moralischen Gesetze überhaupt nämlich sollen theils solche sein, welche auch einer äußern Gesetzgebung, die sich als solche nicht auf die Gesinnung, sondern nur auf die äußeren Handlungen bezieht, theils solche, welche nur der von der eigenen reinen Vernunft ausgehenden inneren Gesetzgebung, die die Idee der Pflicht als die Triebfeder der Handlungen einschließt, angehören können, — oder theils solche, deren Befolgung durch äußeren Zwang herbeigeführt werden kann, theils solche, welche keine andere Nöthigung als Selbstzwang zulassen. Die ersteren sind die juridischen, denen die Rechtspflichten, die anderen die ethischen, denen die Tugendpflichten entsprechen. Während z. B. das Gebot, sein vertragsmäßiges Versprechen zu halten, auch von einem äußeren Gesetze ausgehen kann, ist dies bezüglich derer, die das Wohlwollen zur Pflicht machen, oder derer, die dem Menschen Pflichten gegen sich selbst auferlegen, nicht der Fall. Jenes ist also juridisch und dabei, wie alle juridischen Gebote, in einem ethischen, nämlich demjenigen, nach welchem man sein vertragsmäßiges Versprechen deshalb halten soll, weil es Pflicht ist, enthalten; die anderen sind ethische und zwar solche, in denen keine juridischen enthalten sind. Die Aufgabe der Tugendlehre ist hiernach näher dahin zu bestimmen, daß sie nicht von den ethischen Gesetzen und Pflichten überhaupt, sondern nur von denjenigen, die keine juridischen einschließen, zu handeln hat. Eine dritte Unterscheidung, welche man noch den Ausführungen Kants entnehmen kann, rückt das Juridische und das Ethische noch weiter auseinander. Nach derselben findet die ethische Gesetzgebung die Rechtspflichten als durch eine äußere Gesetzgebung auferlegte vor und nimmt sie dann als Pflichten in ihre Gesetzgebung auf und macht sie so zu indirekt ethischen. Als Pflichten, heißt es, gehören dieselben zwar mit zur Ethik, aber ihre Gesetzgebung ist nicht in der Ethik enthalten, sondern außerhalb derselben. „So gebietet die Ethik, daß ich eine in einem Vertrage gethane Anheischigmachung, wenn mich der andere Theil gleich nicht dazu zwingen könnte, doch erfüllen müsse; allein sie nimmt das Gesetz (pacta sunt servanda) und die diesem korrespondirende Pflicht aus der Rechtslehre als gegeben an. Also nicht in der Ethik, sondern im Jus, liegt die Gesetzgebung, daß angenommene Versprechen gehalten werden müssen. Die Ethik lehrt hernach nur, daß, wenn die Triebfeder, welche die juridische Gesetzgebung mit jener Pflicht verbindet, nämlich der äußere Zwang, auch weggelassen wird, die

Idee der Pflicht allein schon zur Triebfeder hinreichend sei." „Es ist keine Tugendpflicht, sein Versprechen zu halten, sondern eine Rechtspflicht, zu deren Leistung man gezwungen werden kann. Aber es ist doch eine tugendhafte Handlung (Beweis der Tugend), es auch da zu thun, wo kein Zwang besorgt werden darf." Nach dieser Unterscheidung würden die juridischen Gesetze und Pflichten gar nicht zu den moralischen, d. i. den aus der reinen praktischen Vernunft stammenden, den kategorischen Imperativ zum Prinzipe habenden, gehören, denn diesen soll es ja wesentlich sein, nicht bloß gewisse Handlungen, sondern zugleich die Achtung vor der gebietenden Vernunft als die Triebfeder derselben zu fordern. Zu dem kategorischen Imperative ständen die Rechtspflichten nur insofern in Beziehung, als die Maxime: sich den Anforderungen der äußeren und mithin nur durch Erfahrung bekannten Gesetzgebung, die das Recht genannt wird, in allen Fällen, in denen man finde, daß die Befolgung derselben dem eigenen Vortheil zuwiderlaufe, zu entziehen, vorausgesetzt, daß man die Macht dazu habe, — als diese Maxime eine derjenigen sein würde, die sich nicht zu einem allgemeingültigen Gesetze qualifiziren und daher unmoralisch sind. Wie die erste enthält demnach auch die dritte der von Kant ineinander gewebten Arten, Recht und Sittlichkeit zu unterscheiden, einen Widerspruch, und man wird sich also soweit als möglich an die zweite halten müssen, nach welcher die juridischen Gesetze mit denjenigen in den moralischen enthaltenen, bloß auf die äußeren Handlungen sich beziehenden Gesetze identisch sind, die auch als von außen an uns herantretende und mithin auf einen äußeren Zwang hinweisende gedacht werden können, die ethischen aber mit den keinen äußeren Zwang zulassenden moralischen identisch sind. Alsdann fragt es sich, welchen Inhalt ein moralisches Gesetz haben muß, damit das in ihm Enthaltene, bloß das äußere Handeln betreffende, Bestandtheil einer äußeren Gesetzgebung sein könne. Diese Frage fällt zusammen mit derjenigen nach dem Inhalte des allgemeinen Rechtsgesetzes. Dieses aber lautet, wie Kant ohne weitere Vorbereitung versichert: „Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne", woraus sich die Erklärung des Begriffes des Rechtes ergiebt: „Das Recht ist der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des Einen mit der Willkür des Andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann."

Die Unterscheidung der juridischen und der ethischen Gesetze oder der Rechts- und der Tugendpflichten bestimmt die oberste Eintheilung der Metaphysik der Sitten. Der erste Theil enthält, nach dem ihm von Kant gegebenen Titel, die Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre, der zweite die Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre. Zum Begriffe der metaphysischen Rechtslehre ist noch hervorzuheben, daß dieselbe, dem all-

gemeinen Begriffe der Metaphysik zufolge, nur von denjenigen Rechtsgesetzen und Rechtspflichten zu handeln hat, welche ihren Ursprung in der reinen praktischen Vernunft haben, zu denen also, wie Kant sich ausdrückt, die Verbindlichkeit auch ohne äußere Gesetzgebung a priori durch die Vernunft erkannt werden kann. Kant nennt diese Gesetze die natürlichen und stellt ihnen diejenigen, die ohne wirkliche äußere Gesetzgebung gar nicht verbinden, nicht Gesetze sein würden, unter dem Namen der positiven gegenüber.

Die Rechtslehre kann hier nicht weiter in Betracht gezogen werden, und auch bezüglich der Tugendlehre muß sich die gegenwärtige Darstellung darauf beschränken, den Gedanken wiederzugeben, welcher den Uebergang vom kategorischen Imperativ, der, wie Kant bemerkt, überhaupt nur aussagt, was Verbindlichkeit sei, zu den eigentlichen sittlichen Gesetzen bildet.

Während der allgemeine kategorische Imperativ nur die Form der Maximen, denen unsere Handlungen entsprechen sollen, bestimmt, daß sie nämlich zu allgemeingültigen praktischen Gesetzen tauglich sein sollen, müssen diejenigen sittlichen Gesetze, welche nicht, wie der allgemeine kategorische Imperativ, bloß eine Regel enthalten, mittelst deren man bezüglich jeder Handlung zu einer Entscheidung gelangen kann, ob sie recht sei oder nicht, sondern, wenn auch in allgemeiner Weise, so doch unmittelbar bestimmen, was recht sei und was nicht, eine Materie der Maximen angeben, nach denen wir handeln sollen, d. i. etwas, was wirklich zu machen wir uns durch unsere Maximen vornehmen, einen Zweck, den wir uns durch sie setzen sollen (vergleiche oben S. 113). Nur dadurch, daß sie sagen, welche Materie die uns leitenden Maximen haben, welchen Zweck wir uns durch dieselben setzen sollen, können sie auch Gebote von positiver Bedeutung enthalten, während der allgemeine kategorische Imperativ dem Sinne nach negativ ist, da wir uns von der Tauglichkeit einer Maxime zu einem allgemeingültigen Gesetz nur dadurch, daß wir sie dazu nicht untauglich finden, überzeugen können, und da auch der kategorische Imperativ nicht fordert, daß wir Alles thun, was einer zu einem allgemeingültigen Gesetze qualifizirten Maxime entspricht, sondern daß wir Alles l a s s e n, was einer zu einem solchen Gesetze n i c h t qualifizirten Maxime entspricht. Den Begriff des Zweckes, den uns zu setzen das sittliche Gesetz von uns fordere, den uns zu setzen also unsere Pflicht sei, oder der, wie er sich ausdrückt, an sich selbst Pflicht sei, stellt denn auch Kant an die Spitze seiner Tugendlehre. „Die Rechtslehre, sagt er, hatte es bloß mit der f o r m a l e n Bedingung der äußeren Freiheit (durch die Zusammenstimmung mit sich selbst, wenn ihre Maxime zum allgemeinen Gesetz gemacht wurde), d. i. mit dem Recht zu thun. Die Ethik dagegen giebt noch eine M a t e r i e (einen Gegenstand der freien Willkür), einen Zweck der reinen Vernunft, der zugleich als objektiv nothwendiger Zweck, d. i. für den Menschen als

Pflicht vorgestellt wird, an die Hand." „Denn, fügt er hinzu, da die sinnlichen Neigungen zu Zwecken (als der Materie der Willkür) verleiten, die der Pflicht zuwider sein können, so kann die gesetzgebende Vernunft ihren Einfluß nicht anders wahren, als wiederum durch einen entgegengesetzten moralischen Zweck, der also von der Neigung unabhängig a priori gegeben sein muß." Angemessener begründet Kant den Gedanken, daß die sittlichen Gesetze Zwecke angeben müssen, die wir uns setzen sollen, etwas später mit folgenden Worten: „Es muß einen solchen Zweck und einen ihm korrespondirenden kategorischen Imperativ geben. Denn da es freie Handlungen giebt, so muß es auch Zwecke geben, auf welche, als Objekte, jene gerichtet sind. Unter diesen Zwecken aber muß es auch einige geben, die zugleich (d. i. ihrem Begriffe nach) Pflichten sind. Denn gäbe es keine dergleichen, so würden, weil doch keine Handlung zwecklos sein kann, alle Zwecke für die praktische Vernunft immer nur als Mittel zu anderen Zwecken gelten, und ein *kategorischer* Imperativ wäre unmöglich; welches alle Sittenlehre aufhebt."

Welches sind nun die Zwecke, die zugleich Pflichten sind? Kant antwortet sofort, ohne eine Ableitung zu versuchen: Eigene Vollkommenheit — fremde Glückseligkeit. „Man kann, fügt er hinzu, diese nicht gegeneinander vertauschen und *eigene Glückseligkeit* einerseits, mit *fremder Vollkommenheit* andererseits, zu Zwecken machen, die an sich selbst Pflichten derselben Person wären. Denn eigene Glückseligkeit ist ein Zweck, den zwar alle Menschen (vermöge des Antriebes ihrer Natur) haben, nie aber kann dieser Zweck als Pflicht angesehen werden, ohne sich selbst zu widersprechen. Was ein Jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff von Pflicht; denn diese ist eine Nöthigung zu einem ungern genommenen Zwecke. Es widerspricht sich also, zu sagen: man sei verpflichtet, seine eigene Glückseligkeit mit allen Kräften zu befördern. Ebenso ist es ein Widerspruch: eines Anderen Vollkommenheit mir zum Zweck zu machen und mich zu deren Beförderung für verpflichtet zu halten. Denn darin besteht eben die Vollkommenheit eines anderen Menschen, als einer Person, daß er *selbst* vermögend ist, sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen, und es widerspricht sich, zu fordern, daß ich etwas thun soll, was kein Anderer als er selbst thun kann." Es kann allerdings auch Pflicht sein, in gewisser Weise für die eigene Glückseligkeit Sorge zu tragen, sofern nämlich Widerwärtigkeiten, Schmerz und Mangel große Versuchungen zur Uebertretung der Pflicht sind, und also Wohlhabenheit, Stärke, Gesundheit und Wohlfahrt, die jenen Einflüssen entgegenwirken, Mittel zur Beförderung der eigenen moralischen Vollkommenheit sind. Aber wenn ich in diesem Sinne auf meine Glückseligkeit Rücksicht nehme, mache ich mir dieselbe doch nicht zum

Zwecke. Der Zweck, um den es mir alsdann zu thun ist, ist vielmehr meine moralische Vollkommenheit; was ich für meine Glückseligkeit thue, ist alsdann nur ein Mittel, die Hindernisse, die sich jenem Zwecke entgegenstellen, hinwegzuräumen. Es ist ferner zwar meine Pflicht, nichts zu thun, was, nach der Natur des Menschen, einem Anderen Verleitung sein könnte zu dem, worüber ihn sein Gewissen nachher peinigen kann, aber sofern ich dies als meine Pflicht anerkenne, mache ich mir doch nicht die Vollkommenheit des Anderen, sondern sein moralisches Wohlsein zum Zwecke; und dieser Zweck ist in dem der fremden Glückseligkeit einbegriffen, denn der Schmerz, den ein Mensch von Gewissensbissen fühlt, ist, obzwar seinem Ursprunge nach moralisch, doch der Wirkung nach physisch, wie der Gram, die Furcht und jeder andere krankhafte Zustand. Unter der Vollkommenheit, die uns zum Zwecke zu machen unsere Pflicht sei, versteht Kant nicht bloß die moralische, die Kultur des Willens bis zur reinsten Tugendgesinnung, sondern auch die physische, die er als die Kultur aller Vermögen zur Beförderung der durch die Vernunft vorgelegten Zwecke erklärt. Er giebt dem Gesetze der Vernunft, welches die physische Vollkommenheit betrifft, den Ausdruck: Baue deine Gemüths- und Leibeskräfte zur Tauglichkeit für alle Zwecke an, die dir aufstoßen können, ungewiß, welche davon einmal die deinigen werden könnten.

9. Die Kritik der Urtheilskraft.

Die Kritik der Urtheilskraft, deren Aufgabe und deren Stellung im Systeme der kritischen Philosophie schon früher (oben S. 20 f.) dargelegt ist, beginnt mit einer Betrachtung, die den Gebrauch der Urtheilskraft zum bloßen Erkennen betrifft und daher als eine Ergänzung der Kritik der reinen Vernunft betrachtet werden kann.

Die Urtheilskraft, erklärt sie, ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Demnach kann sie auf zwei Arten thätig sein. Entweder nämlich ist ihr das Allgemeine gegeben und sie subsumirt darunter das ihr ebenfalls gegebene Besondere, oder nur das Besondere ist ihr gegeben und sie sucht dazu das Allgemeine. Im ersten Falle verfährt sie bestimmend, im anderen reflektirend. (Wenn demnach — um diese Unterscheidung durch ein Beispiel zu erläutern — ein Botaniker einer Pflanze, die er antrifft, ihre Stellung in einem ihm bekannten Pflanzensystem anweist, durch Feststellung ihrer Gattung und ihrer Art, so verfährt er bestimmend; wenn er dagegen erst ein System von Arten und Gattungen sucht, nach welchem sich die Fülle der Pflanzen auf eine natürliche Weise ordnen lasse, so verfährt er reflektirend. Oder so-

weit der Physiker Naturerscheinungen aus ihm bekannten allgemeinen Gesetzen, z. B. das Phänomen des Regenbogens aus dem allgemeinen Gesetze der Brechung des Lichtes, erklärt, bedient er sich der bestimmenden Urtheilskraft; soweit er dagegen erst zu einer Naturerscheinung das ihm bisher überhaupt unbekannte Gesetz sucht, der reflektirenden.) Die reflektirende Urtheilskraft dient hiernach dem unserem Erkenntnißvermögen seiner Natur nach innewohnenden Streben, einen durchgängigen Zusammenhang der empirischen Erkenntnisse zu einem Ganzen der Erfahrung hervorzubringen, wozu eine faßliche Unterordnung von Gattungen und Arten der Naturobjekte und eine Zurückführung der besonderen Naturgesetze und Naturkräfte auf eine geringe Zahl allgemeiner gehört. Dieses Ziel nun kann sie sich nicht setzen, ohne die Natur als geeignetes Objekt für solche Nachforschung vorzustellen, mit anderen Worten ohne anzunehmen, daß der Mannigfaltigkeit der Dinge und der Vorgänge in der Natur ein nicht zu komplizirtes System von Naturformen und Naturgesetzen zu Grunde liege, und daß also die Natur auf eine dem Bedürfnisse nach zusammenhängender Erfahrungserkenntniß angemessene Art eingerichtet sei; als ob ihr ihre besonderen empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was durch die allgemeinen, die nach der Kritik der reinen Vernunft ihren Ursprung in unserem Verstande haben, unbestimmt gelassen ist, gleichfalls durch einen Verstand, wenngleich nicht den unsrigen, zu dem Zwecke, ein System der Erfahrung möglich zu machen, gegeben seien. Kant bezeichnet diese angenommene Angemessenheit der Natur zu unserem Erkenntnißvermögen als formale Zweckmäßigkeit. Dieser stellt er gegenüber die materiale, worunter er die Angemessenheit zu dem Begehrungsvermögen, oder allgemeiner die Nützlichkeit (Förderlichkeit, Zuträglichkeit) der Einrichtung eines Naturobjektes für das Bestehen und die Bedürfnisse seiner selbst oder anderer Dinge versteht. Da der Begriff der formalen Zweckmäßigkeit der Urtheilskraft aus dem zu ihrer Natur gehörenden Streben nach zusammenhängender Erfahrungserkenntniß entsteht, so ist er, wie Kant meint, ein Begriff a priori. So ist also jedes der drei oberen Erkenntnißvermögen eine Quelle von Begriffen a priori. Bringt der Verstand a priori die Kategorien, die Vernunft die Ideen hervor, so die Urtheilskraft den Begriff der formalen Zweckmäßigkeit. Wir sind aber nicht berechtigt, diesem Begriffe objektive Gültigkeit zuzuschreiben, ebenso wenig wie wir bezüglich der Ideen der Vernunft dazu berechtigt sind. Wir können nicht a priori behaupten, daß die Natur wirklich formale Zweckmäßigkeit besitze; und a posteriori können wir nur sagen, daß sie dieselbe, übrigens vielleicht bloß zufälligerweise, in dem Maße besitze, als wir sie bis jetzt darin angetroffen haben, als es uns, mit anderen Worten, gelungen ist, zusammenhängende Erfahrungserkenntniß zu Stande zu bringen. Die Urtheilskraft schreibt durch ihren

Begriff a priori der Natur keine Gesetze vor, wie es der Verstand durch die Kategorien thut. „Es läßt sich wohl denken, daß, ungeachtet aller der Gleichförmigkeit der Naturdinge nach den allgemeinen Gesetzen, ohne welche die Form eines Erfahrungserkenntnisses überhaupt gar nicht stattfinden würde, die spezifische Verschiedenheit der empirischen Gesetze der Natur sammt ihren Wirkungen dennoch so groß sein könnte, daß es für unseren Verstand unmöglich wäre, in ihr eine faßliche Ordnung zu entdecken, ihre Produkte in Gattungen und Arten einzutheilen, um die Prinzipien der Erklärung und des Verständnisses des einen auch zur Erklärung und Begreifung des anderen zu gebrauchen und aus einem für uns so verworrenen Stoffe eine zusammenhängende Erfahrung zu machen.“ Allerdings hat sich die Natur bis zu dem jetzigen Stande der Erfahrungswissenschaft dem Streben unseres Erkenntnißvermögens nach Einheit, Ordnung und Zusammenhang günstig erwiesen, wir können aber nicht wissen, ob dies so fortgehen werde. „Wir müssen es auch zufrieden sein, wenn man uns sagt, eine tiefere und ausgebreitetere Kenntniß der Natur durch Beobachtung müsse zuletzt auf eine Mannigfaltigkeit von Gesetzen stoßen, die kein menschlicher Verstand auf ein Prinzip zurückführen könne, obgleich wir es lieber hören, wenn Andere uns Hoffnung geben, daß, je mehr wir die Natur im Innern kennen würden oder mit äußeren, uns für jetzt unbekannten Gliedern vergleichen könnten, wir sie in ihren Prinzipien um desto einfacher und, bei der scheinbaren Heterogeneität ihrer empirischen Gesetze einhelliger finden würden.“ Der Begriff der formalen Zweckmäßigkeit bildet also kein eigentliches Erkenntnißprinzip, sondern nur ein Forschungsprinzip, oder wie Kant sagt, kein konstitutives, sondern nur ein regulatives Erkenntnißprinzip, d. h. wir dürfen nicht zu dem Behufe, Behauptungen über die Einrichtung der Natur darauf zu gründen, sondern nur zu dem, unserer Erforschung der Natur durch Aufsteckung eines letzten Zieles ihre Richtung anzuweisen, die Voraussetzung machen, daß es ein alles Sein und Geschehen in der Natur umfassendes übersichtliches System von Gattungen und Arten und von Naturgesetzen gebe.

Diese die Urtheilskraft lediglich insoweit, als sie Erkenntnisse hervorbringt, betreffende Betrachtung führt, wie Kant weiter zeigen zu können glaubt, auf die Entdeckung, daß dieses Vermögen in dem Begriffe der formalen Zweckmäßigkeit ein Prinzip a priori nicht bloß für die Erforschung der Natur, sondern auch zu einer Bestimmung des Vermögens, Lust und Unlust zu fühlen, besitzt. So oft nämlich die Bemühung der Urtheilskraft um zusammenhängende Erfahrungserkenntniß von Erfolg begleitet ist, muß uns ein Gefühl der Lust entstehen, denn die Erreichung jeder Absicht ist mit dem Gefühle der Lust verbunden. Und da die Absicht, Einheit und Zusammenhang in der Mannigfaltigkeit der Formen und

Gesetze der Natur aufzufinden, durch die der Urtheilskraft eigene Vorstellung a priori der formalen Zweckmäßigkeit bedingt ist, so ist hier das Gefühl der Lust auch a priori und für Jedermann gültig bestimmt. Diese Folgerung wird durch die Erfahrung bestätigt. „In der That, da wir von dem Zusammentreffen der Wahrnehmungen mit den Gesetzen nach allgemeinen Naturbegriffen (den Kategorien) nicht die mindeste Wirkung aufs Gefühl der Lust in uns antreffen, auch nicht antreffen können, weil der Verstand damit unabsichtlich nach seiner Natur nothwendig verfährt, so ist andererseits die entdeckte Vereinbarkeit zweier oder mehrerer empirischer heterogener Naturgesetze unter einem sie beide befassenden Prinzip der Grund einer sehr merklichen Lust, oft sogar einer Bewunderung, selbst einer solchen, die nicht aufhört, ob man schon mit dem Gegenstande derselben genug bekannt ist. Zwar spüren wir an der Faßlichkeit der Natur und ihrer Einheit der Abtheilung in Gattungen und Arten, wodurch allein empirische Begriffe möglich sind, durch welche wir sie nach ihren besonderen Gesetzen erkennen, keine merkliche Lust mehr; aber sie ist gewiß zu ihrer Zeit gewesen, und nur, weil die gemeinste Erfahrung ohne sie nicht möglich sein würde, ist sie allmälig mit dem bloßen Erkenntnisse vermischt und nicht mehr besonders bemerkt worden . . . Dagegen würde uns eine Vorstellung der Natur durchaus mißfallen, durch welche man uns voraussagte, daß, bei der mindesten Nachforschung über die gemeinste Erfahrung hinaus, wir auf solche Heterogeneität ihrer Gesetze stoßen würden, die die Vereinigung ihrer besonderen Gesetze unter allgemeinen empirischen für unsern Verstand unmöglich machte." Das Gefühl der Lust, welches auf diese Weise entsteht, ist näher ein solches an der Natur. Die Natur ist uns, mit anderen Worten, indem wir diese Lust fühlen, ein Objekt des Wohlgefallens. Denn ihre Angemessenheit zu unserem intellektuellen Bedürfnisse, die der Grund unseres Lustgefühls ist, erscheint uns als eine Gunst, die sie uns erweise.

Die Lust an der Angemessenheit der Erscheinungen zu dem Streben nach zusammenhängender Erfahrungserkenntniß ist jedoch nicht die einzige, welche die reflektirende Urtheilskraft hervorzurufen vermag. Aus ihrer Thätigkeit entspringt auch diejenige Lust an einem Gegenstande, in Beziehung auf die wir ihn schön nennen, das ästhetische Wohlgefallen. Ueber den Zusammenhang des ästhetischen Wohlgefallens mit der Thätigkeit der reflektirenden Urtheilskraft giebt Kant jedoch nur höchst dunkele Andeutungen. Der zuerst beschriebenen Thätigkeit der reflektirenden Urtheilskraft soll eine andere vorhergehen, eine unabsichtliche, die schon in der bloßen Auffassung der Form eines Gegenstandes der Anschauung in die Einbildungskraft, ohne Beziehung derselben auf einen Begriff zu einem bestimmten Erkenntnisse, enthalten sei. „Denn jene Auffassung der Formen in die Ein-

bildungskraft kann niemals geschehen, ohne daß die reflektirende Urtheilskraft, auch unabsichtlich, sie wenigstens mit ihrem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen, vergliche. Wenn nun in dieser Vergleichung die Einbildungskraft (als Vermögen der Anschauungen a priori) zum Verstande, als Vermögen der Begriffe, durch eine gegebene Vorstellung unabsichtlich in Einstimmung versetzt und dadurch ein Gefühl der Lust erweckt wird, so muß der Gegenstand alsdann als zweckmäßig für die reflektirende Urtheilskraft angesehen werden.“ Weiterhin wird diese besondere Art der formalen Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes beschrieben als das Vermögen desselben, in dem Betrachter eine wechselseitige Belebung der Einbildungskraft und des Verstandes zu unbestimmter, aber doch einhelliger Thätigkeit, ein freies Spiel dieser beiden Erkenntnißkräfte, eine Behaglichkeit im Vorstellungszustande, hervorzurufen. In ihr soll die Schönheit bestehen; das Urtheil, durch welches sie einem Gegenstande eben deshalb zugeschrieben werde, weil seine Vorstellung unmittelbar mit dem Gefühle der Lust verbunden sei, soll das ästhetische, und das Vermögen, so zu urtheilen, der Geschmack sei. —

Die hiermit ihrem wesentlichsten Inhalte nach wiedergegebenen Betrachtungen machen erst die Einleitung der Kritik der Urtheilskraft aus. Auf diese folgen zwei Haupttheile: die Kritik der ästhetischen Urtheilskraft und die Kritik der teleologischen Urtheilskraft. Die ästhetische Urtheilskraft ist nach Kants Erklärung das Vermögen, die formale Zweckmäßigkeit durch das Gefühl der Lust und Unlust, die teleologische das Vermögen, die reale (materiale, objektive) Zweckmäßigkeit der Natur durch Verstand und Vernunft zu beurtheilen. Nur die erstere enthalte ein Prinzip a priori, nämlich das der formalen Zweckmäßigkeit, denn für die Annahme, daß es objektive Zwecke der Natur, d. i. Dinge, die nur als Naturzwecke möglich seien, geben müsse, könne kein Grund a priori angegeben werden. Deshalb sei auch die teleologische Urtheilskraft nicht, wie die ästhetische, ein besonderes Vermögen, sie sei nur die reflektirende Urtheilskraft überhaupt, sofern diese in der theoretischen Beschäftigung mit gewissen Naturprodukten von dem Begriffe der Zwecke Gebrauch mache, nachdem der Verstand schon durch das transscendentale Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit vorbereitet sei, denselben auf die Natur anzuwenden. Man sieht aus diesen Bemerkungen, daß von den beiden Theilen der Kritik der Urtheilskraft nur der erste sich mit der dem ganzen Werke ursprünglich zugewiesenen Aufgabe, der Untersuchung, ob und wie das Erkenntnißvermögen a priori für das Gefühlsvermögen bestimmend sei, beschäftigt. Der zweite Theil besteht aus Betrachtungen, für die sich, wie es scheint, im System des Kriticismus keine andere Stelle als die eines Anhanges zu einem Gliede desselben finden ließ. Kant selbst sagt, daß in einer Kritik

der Urtheilskraft nur der Theil, der die ästhetische Urtheilskraft enthalte, ihr wesentlich angehörig sei.

Die Kritik der ästhetischen Urtheilskraft, die hier nur kurz berührt werden kann,*) betrachtet in ihrem analytischen Theile das Geschmacksurtheil unter den vier Gesichtspunkten der Tafel der Urtheilsformen und wird dadurch zu vier Erklärungen des Begriffes des Schönen geführt. Nach der ersten, der Qualität des Geschmacksurtheils entsprechenden Erklärung ist das Schöne das, dessen bloße Vorstellung oder Betrachtung mit Wohlgefallen begleitet ist, was also ohne Betheiligung des Begehrungsvermögens, ohne Interesse, gefällt. Dadurch unterscheidet es sich von dem Angenehmen als demjenigen, was den Sinnen in der Empfindung gefällt, und dem Guten als demjenigen, was mit einem Zwecke des Begehrungsvermögens übereinstimmt, denn sowohl das Wohlgefallen am Angenehmen als auch dasjenige am Guten ist mit Interesse verbunden. Aus dieser Erklärung folgt die der Quantität des Geschmacksurtheils entsprechende: Schön ist, was ohne Begriff (d. h. unabhängig davon, als was für eine Art von Ding der Betrachter den schönen Gegenstand vorstellen mag, ob z. B. als eine Kirche oder als ein Gartenhaus, ob als einen Mann oder als ein Weib) allgemein gefällt. Denn wer sich eines Wohlgefallens ohne alles Interesse bewußt ist, kann keine Privatbedingungen als Gründe desselben auffinden und daher den Gegenstand nicht anders beurtheilen als so, daß er einen Grund des Wohlgefallens für Jedermann enthalten müsse. Dadurch, daß es als Gegenstand eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird, unterscheidet sich das Schöne wieder vom Angenehmen und dadurch, daß es ohne Begriff gefällt, vom Guten. Nach diesen beiden Erklärungen muß also die ästhetische Beurtheilung eines Gegenstandes abstrahiren sowohl von Allem, wodurch derselbe die Sinne angenehm erregt, z. B. von dem Wohllaute der Töne bei einer musikalischen Aufführung, von dem Reize der Farben bei einem Gemälde oder einer Landschaft oder einer Blume, als auch von dem, was er als objektives Ding bedeutet, z. B. bei einem Gebäude von seiner Bestimmung, bei einem Gemälde von der Absicht, was durch dasselbe dargestellt werden soll. Nur auf die Form, welche, wie Kant hinzufügt, entweder Gestalt oder Spiel und im letzteren Falle entweder wie beim Tanze, Spiel der Gestalten im Raume, oder, wie in der Musik, Spiel der Empfindungen in der Zeit ist, darf sie achten. Die an die Betrachtung des Geschmacksurtheils nach der Relation sich schließende Erklärung drittens lautet: „Schönheit ist Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, soferne sie ohne Vorstellung eines Zweckes an ihm wahrgenommen wird.“ Unter der Zweckmäßigkeit, die

*) Ausführlich beschäftigt sich mit derselben des Verfassers Schrift: Ueber das Schöne. Analytische und historisch-kritische Untersuchungen.

nicht in der Uebereinstimmung mit einem Zwecke besteht und so bloße Form der Zweckmäßigkeit ist, versteht hier Kant die besondere Art der formalen Zweckmäßigkeit, der die Einleitung die Schönheit gleichgesetzt hatte, also die Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes für diejenige Thätigkeit, mit der die reflektirende Urtheilskraft schon an der bloßen Auffassung desselben betheiligt ist. Diese formale Zweckmäßigkeit nämlich soll deshalb nicht Uebereinstimmung mit einem Zwecke sein, weil sie nicht als Erzeugniß eines Willens zu Gunsten eines Willens, sondern als solches eines Verstandes zu Gunsten eines Verstandes vorgestellt werde (als ob man die Erkenntniß eines Gegenstandes nicht als einen begehrten Zweck vorstellte, wenn man diesen Gegenstand als zweckmäßig für das sich mit ihm beschäftigende Erkenntnißvermögen vorstellt). Zugleich aber scheint Kant unter der Zweckmäßigkeit ohne Zweck etwas ganz Anderes zu verstehen, nämlich die Beschaffenheit eines Gegenstandes, daß er dem Betrachter den Eindruck mache, als sei er das Erzeugniß einer nach einem materiellen Zwecke bildenden Thätigkeit, ohne doch auf einen Zweck, zu dem er gestaltet sei, hinzudeuten, oder daß seine Form sich als das Erzeugniß einer Thätigkeit darstelle, die, ohne durch einen Zweck geleitet zu sein, doch die allgemeine Weise der durch Zwecke geleiteten Thätigkeiten habe. In Beziehung auf den Titel der M o d a l i t ä t endlich erklärt Kant das Schöne für dasjenige, was ohne Begriff als Gegenstand eines nothwendigen Wohlgefallens vorgestellt wird. Die Nothwendigkeit dieses Wohlgefallens soll aber von besonderer Art sein, nicht eine theoretische objektive Nothwendigkeit, wie ich sie denken würde, wenn ich a priori erkännte, daß Jedermann Wohlgefallen an dem von mir schön genannten Gegenstande fühlen werde, auch nicht eine praktische, wie man sie einer Handlung in Beziehung auf ein objektives Gesetz, durch welches sie gefordert wird, zuschreibt, sondern eine exemplarische; es ist die Nothwendigkeit der Beistimmung Aller zu einem Urtheil, das wie ein Beispiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann, angesehen wird.

Aus der Bestimmung, daß das Schöne, obwohl es ohne Begriff gefalle, doch Gegenstand eines allgemeinen und nothwendigen Wohlgefallens sei, oder daß das Geschmacksurtheil, obwohl es nicht eine Erkenntniß eines Gegenstandes durch einen Begriff sei, doch auf allgemeine und nothwendige Gültigkeit Anspruch mache und habe, entsteht, wie Kant nachzuweisen sucht, der ästhetischen Urtheilskraft eine Antinomie, so daß die Kritik dieses Vermögens gleich derjenigen der spekulativen und derjenigen der praktischen Vernunft einen als Dialektik zu bezeichnenden Theil haben muß. Die Thesis dieser Antinomie lautet: Das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf Begriffe, denn sonst ließe sich darüber disputiren (durch Beweise entscheiden), die Antithesis: Das Geschmacksurtheil

gründet sich auf Begriffe, denn sonst ließe sich darüber auch nicht einmal streiten (auf die nothwendige Einstimmung Anderer mit diesem Urtheile Anspruch machen). Die Auflösung dieser Antinomie zeigt, daß ihre Sätze in einem Sinne verstanden werden können, in welchem sie beide wahr sind. „Aller Widerspruch fällt weg, wenn ich sage: Das Geschmacksurtheil gründet sich auf einen Begriff (eines Grundes überhaupt von der subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur für die Urtheilskraft), aus dem aber nichts in Ansehung des Objekts erkannt und bewiesen werden kann, weil er an sich unbestimmbar und zum Erkenntniß untauglich ist; es bekommt aber durch eben denselben doch zugleich Gültigkeit für Jedermann (bei Jedem zwar als ein einzelnes, die Anschauung unmittelbar begleitendes Urtheil), weil der Bestimmungsgrund desselben vielleicht im Begriffe von demjenigen liegt, was als das übersinnliche Substrat der Menschheit angesehen werden kann."

Auf die Untersuchungen über die Schönheit läßt die Analytik der ästhetischen Urtheilskraft (der der Dialektik vorhergehende Theil) solche über die Erhabenheit folgen, denen sich indessen eine auch nur annähernd zusammenhängende, bestimmte und verständliche Theorie nicht entnehmen läßt. Auch das Wohlgefallen am Erhabenen soll seinen Grund in der Einstimmung haben, in die bei einer gegebenen Anschauung die Einbildungskraft mit dem Verstande oder (wie hier hinzugefügt wird) der Vernunft als Beförderung des letzteren gebracht wird. Daher soll auch das Erhabene ohne Interesse, allgemeingültig, durch subjektive Zweckmäßigkeit (Zweckmäßigkeit ohne Zweck) und nothwendig gefallen. Aber „gleichwie die ästhetische Beurtheilungskraft in Beurtheilung des Schönen die Einbildungskraft in ihrem freien Spiele auf den Verstand bezieht, um mit dessen Begriffen überhaupt (ohne Bestimmung derselben) zusammenzustimmen, so bezieht sie dasselbe Vermögen in Beurtheilung eines Dinges als erhabenen auf die Vernunft, um zu deren Ideen (unbestimmt welchen) subjektiv übereinzustimmen, d. i. eine Gemüthsstimmung hervorzubringen, welche derjenigen gemäß und mit ihr verträglich ist, die der Einfluß bestimmter Ideen (praktischer) aufs Gefühl bewirken würde". Ferner soll die Zweckmäßigkeit, die sich im Gefühle des Erhabenen kund gebe, nicht, wie beim Schönen, eine solche der Objekte in ihrem Verhältnisse zur reflektirenden Urtheilskraft, sondern umgekehrt des Subjektes in Ansehung der Gegenstände, ihrer Form, ja selbst ihrer Unform nach, sein. Das, was in uns das Gefühl des Erhabenen erregt, soll sogar zweckwidrig für unsere Urtheilskraft, unangemessen für unser Darstellungsvermögen, gewaltthätig für unsere Einbildungskraft sein und so zunächst ein Gefühl der Unlust hervorrufen. Denn erhaben sei, was durch seinen Widerstreit gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefalle; erhaben

sei die Natur in denjenigen Erscheinungen, deren Anschauung die Idee der Unendlichkeit bei sich führe, und das könne nicht anders geschehen als durch Unangemessenheit selbst der größten Bestrebung unserer Einbildungskraft in der Größenschätzung eines Gegenstandes. Deshalb soll auch die Erhabenheit nicht in dem Gegenstande liegen, dem wir sie in unrichtiger Ausdrucksweise zuschreiben, sondern in dem Gefühle, zu welchem das Gemüth durch die Anschauung eines für unsere Einbildungskraft unangemessenen und gewaltthätigen Gegenstandes bestimmt wird, — nicht in den Dingen der Natur, wie den ungestalten, in wilder Unordnung übereinander gethürmten Gebirgsmassen mit ihren Eispyramiden oder der düsteren tobenden See, sondern im Gemüthe des Urtheilenden, in den Ideen, die durch den Anblick geweckt werden. Das Wohlgefallen am Erhabenen soll sich demnach knüpfen an die Erweckung des Gefühls von einem übersinnlichen Vermögen in uns, nämlich des Gefühls, das Unendliche wenigstens denken zu können, so daß das Erhabene erklärt werden könne als dasjenige, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüthes beweise, das jeden Maßstab der Sinne übertreffe, — oder an die Erweckung des das Gemüth erweiternden Gefühls, zur Ueberschreitung der Schranken der Sinnlichkeit in praktischer Hinsicht vermögend zu sein.

Den Beschluß der Analytik der ästhetischen Urtheilskraft bilden Betrachtungen über die schöne Kunst im Allgemeinen, das System der schönen Künste und das Genie. —

Die Kritik der teleologischen Urtheilskraft, d. i. des Vermögens, die materiale Zweckmäßigkeit der Natur (siehe oben S. 130) durch Verstand und Vernunft zu beurtheilen, beginnt mit der Unterscheidung zweier Arten der materialen Zweckmäßigkeit, der äußeren oder relativen und der inneren. Die erstere wird einem Naturdinge in Beziehung auf ein anderes Wesen beigemessen und heißt die Nutzbarkeit (für den Menschen) oder auch Zuträglichkeit (für jedes andere Geschöpf). Die andere, auf deren Begriff die Urtheilskraft nur durch die Betrachtung der organisirten Naturprodukte, der Pflanzen und der Thiere, geleitet wird, ist die Zweckmäßigkeit der Gliederung und Einrichtung eines Naturdinges für sein eigenes Bestehen und Gedeihen.

Was zunächst die äußere Zweckmäßigkeit anbetrifft, so könnte uns dazu, solche in der Natur in dem Sinne anzunehmen, daß damit der Natur eine von der mechanischen verschiedene Art der Kausalität zugeschrieben würde, nämlich ein Wirken, zu welchem die Ursache durch die Idee der hervorzubringenden Wirkung bestimmt würde, nur die Erkenntniß berechtigen, daß es etwas gebe, was für sich selbst Zweck der Natur sei. Denn wenn wir finden, daß irgend ein Naturprodukt für ein anderes zuträglich sei wie z. B. das Gras für die grasfressenden Thiere, die Salzkräuter in den

Sandwüsten für die Kameele, der Schnee für die Saaten, die er schützt, und im hohen Norden für die Menschen, deren Gemeinschaft er erleichtert, indem er den Gebrauch der Schlitten ermöglicht, so ist leicht einzusehen, daß wir diese Zuträglichkeit für eine von der Natur bezweckte nur unter der Voraussetzung ansehen können, daß die Existenz desjenigen, worauf sie sich bezieht (in den Beispielen die grasfressenden Thiere, die Kameele, die Saaten, die Menschen) entweder selbst ein Zweck der Natur sei oder sich zu etwas, was selbst ein solcher sei, als Mittel verhalte. Nun kann man aber durch bloße Naturbetrachtung nimmermehr ausmachen, daß es etwas gebe, was für sich selbst ein Zweck der Natur sei. Wenn uns daher auch in der bloßen Naturbetrachtung viele Beziehungen der Zuträglichkeit zwischen Naturprodukten entgegentreten, so kann uns das doch nicht zur Annahme einer relativen Zweckmäßigkeit in der Natur als einer eigenthümlichen Art von Kausalität berechtigen.

Während sich die uns in der Natur entgegentretenden Verhältnisse der äußeren Zweckmäßigkeit als thatsächlich bestehender Nutzbarkeit oder Zuträglichkeit aus den Gesetzen der mechanischen Kausalität vollständig verstehen lassen und uns also keinen Grund geben, diesem Prinzipe ein anderes, das der Endursachen, zur Seite zu stellen, können wir des Begriffes der inneren Zweckmäßigkeit als einer besonderen Art der Kausalität gar nicht zur Beurtheilung gewisser Naturprodukte entbehren. Gewisse Naturprodukte, nämlich die organisirten, sind so beschaffen, daß wir uns auf keine andere Art von ihrer Möglichkeit eine Vorstellung machen können, als indem wir sie als Naturzwecke betrachten, wie Jeder zugeben muß, der sich den eigenthümlichen Charakter dieser Dinge deutlich gemacht hat. Ein solches Ding ist gewissermaßen von sich selbst Ursache und Wirkung. Um dies an einem Beispiele zu erläutern, so erzeugt ein Baum erstens sich selbst der Gattung nach, indem er einen anderen Baum erzeugt. Zweitens erzeugt er auch, indem er wächst, sich selbst als Individuum. Drittens erzeugt auch ein Theil von ihm sich selbst, denn man kann jeden seiner Zweige und jedes seiner Blätter als auf ihm eingepfropft oder okulirt, mithin als einen für sich selbst bestehenden Baum ansehen, und dabei sind sie einerseits Produkte des Baumes und andererseits zur Erhaltung desselben erforderlich. Wie in einem mechanischen Kunstwerke sind in einem organisirten Dinge die Theile, ihrem Dasein und ihrer Form nach, nur in Beziehung auf das Ganze möglich, die Idee des Ganzen bestimmt die Form und Verbindung aller Theile, aber während ein Kunstwerk durch ein vernünftiges Wesen außer ihm hervorgebracht wird, ist die Organisation eines Dinges die Wirkung einer ihm selbst eigenen bildenden Kraft. „In einer Uhr ist ein Theil das Werkzeug der Bewegung der anderen, aber nicht die wirkende Ursache der Hervorbringung der anderen; ein Theil ist zwar

um des anderen willen, aber nicht durch denselben da. Daher ist auch die hervorbringende Ursache derselben und ihrer Form nicht in der Natur (dieser Materie), sondern außer ihr in einem Wesen, das nach Ideen eines durch seine Kausalität möglichen Ganzen wirken kann, enthalten. Daher bringt auch nicht ein Rad in der Uhr das andere, noch weniger eine Uhr andere Uhren hervor, so daß sie andere Materien dazu benutzte (sie organisirte); daher ersetzt sie auch nicht von selbst die entwandten Theile, oder vergütet ihren Mangel in der ersten Bildung durch den Beitritt der übrigen, oder bessert sich etwa selbst aus, wenn sie in Unordnung gerathen ist, welches Alles wir dagegen von der organisirten Natur erwarten können." In der hiermit beschriebenen Eigenthümlichkeit der Organismen liegt eine Kausalität, dergleichen mit dem bloßen Begriffe einer Natur, ohne ihr einen Zweck unterzulegen, nicht verbunden, freilich auch alsdann zwar ohne Widerspruch gedacht, aber nicht begriffen werden kann. „Die innere Form eines bloßen Grashalms kann seinen bloß nach der Regel der Zwecke möglichen Ursprung für unser menschliches Beurtheilungsvermögen hinreichend beweisen." „Es ist ganz gewiß, daß wir die organisirten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloß mechanischen Prinzipien der Natur nicht einmal hinreichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können, und zwar so gewiß, daß man dreist sagen kann, es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde." Allerdings braucht man nicht muthlos allen Anspruch auf eine wirkliche Natureinsicht, wie sie nur in den Erklärungen aus Gesetzen der mechanischen Kausalität enthalten ist, im Felde der Organismen aufzugeben. Indem die komparative Anatomie eine Analogie der organischen Formen nachweist, welche auf die Vermuthung der Abstammung aller, von den Moosen und Flechten bis hinauf zum Menschen, von einer gemeinschaftlichen Urmutter führt, läßt sie einen obwohl schwachen Strahl von Hoffnung ins Gemüth fallen, daß hier wohl etwas mit dem Prinzipe des Mechanismus der Natur, ohne das es keine Naturwissenschaft geben kann, auszurichten sein möchte. Die Hypothese, daß aus dem Mutterschooße der Erde, die eben aus ihrem chaotischen Zustande hervorging, anfänglich Geschöpfe von minder zweckmäßiger Form geboren seien, daß diese wiederum andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältnisse untereinander sich ausbildeten, hervorgebracht habe, bis zuletzt eine Mannigfaltigkeit fernerhin nicht ausartender Species sich gebildet habe, und daß diese ganze Entwickelung der organischen Welt aus ihrem ersten Keime eine Folge des Bestehens mechanischer Gesetze gewesen sei, — diese Hypothese kann man zwar ein gewagtes Abenteuer der Ver-

nunft nennen, doch ist sie keineswegs ungereimt, wie es die der generatio aequivoca, der Erzeugung eines organisirten Wesens durch die Mechanik der vorher unorganisirten Materie ist. Allein sie hätte doch den Erklärungsgrund nur weiter zurückgeschoben, denn, wenn sie nicht zu der Annahme einer generatio aequivoca ihre Zuflucht nehmen wollte, müßte sie ein erstes Organisches voraussetzen, aus welchem alles Andere hervorgegangen sei, und die Möglichkeit dieses ersten Organischen im Mutterschooße der Erde und mithin auch die alles späteren müßten wir doch wieder als durch Endursachen bedingt ansehen.

Können wir uns die Möglichkeit der organisirten Naturwesen nicht anders verständlich machen als durch die Annahme, daß die Technik der Natur in der Bildung derselben eine absichtliche, also eine von der Kausalität nach bloß mechanischen Gesetzen unterschiedene Wirkungsart sei, kurz, daß sie wirklich Naturzwecke seien, so giebt uns dies doch kein Recht, zu behaupten, daß es sich wirklich so verhalte. Nur daß respektiv auf unser Erkenntnißvermögen der bloße Mechanismus der Natur für die Erzeugung organisirter Wesen keinen Erklärungsgrund abgeben könne, ist unzweifelhaft gewiß. So gewiß der Grundsatz, daß für die so offenbare innere Zweckmäßigkeit eine vom Mechanismus der Natur verschiedene Kausalität gedacht werden müsse, als regulatives oder heuristisches Prinzip der reflektirenden Urtheilskraft, als bloße Maxime derselben zum Leitfaden der Reflexion ist, so übereilt und unerweislich würde er als konstituirendes Prinzip für die bestimmende sein. Denn wir können die Unmöglichkeit der Erzeugung der organisirten Naturprodukte durch den bloßen Mechanismus der Natur keineswegs beweisen, weil wir die unendliche Mannigfaltigkeit der besonderen Naturgesetze ihrem ersten inneren Grunde nach, der im Uebersinnlichen liegt, nicht einsehen. Wir müssen die Möglichkeit zugeben, daß in dem uns unbekannten inneren Grunde der Natur, dem übersinnlichen Substrate der Materie, die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in Einem Prinzip zusammenhängen mögen, und daß nur deshalb, weil unsere Vernunft sie in einem solchen zu vereinigen nicht im Stande ist, unsere reflektirende Urtheilskraft genöthigt ist, für gewisse Formen in der Natur ein anderes Prinzip als das des Naturmechanismus zum Grunde ihrer Möglichkeit zu denken.

Nachdem sich gezeigt hat, daß wir die innere Zweckmäßigkeit, die uns in den Organismen entgegentritt, auf keine andere Weise als möglich beurtheilen können, als indem wir sie als das Produkt einer besonderen Art der Kausalität, der Kausalität der Endursachen, denken, dürfen wir uns für berechtigt halten, diesen Begriff auch mit der Betrachtung der äußeren Zweckmäßigkeit, die uns für sich allein nicht über denjenigen der mechanischen Kausalität hinaus zu gehen nöthigt, zu verbinden. Denn

haben wir einmal erkannt, daß (mag die Annahme einer finalen Kausalität nur ein subjektives Prinzip der Urtheilskraft sein, oder mag sie auch objektive Wahrheit haben) jedenfalls die innere Zweckmäßigkeit der Organismen ihren Grund in einem übersinnlichen Prinzipe, sei es dem An-sich-seienden, welches uns als Materie erscheint, sei es einem Verstande als Weltursache, haben muß, so werden wir auch die Beziehungen äußerer Zweckmäßigkeit, in denen die Naturprodukte zu einander stehen, als zu einem Systeme der Zwecke gehörig beurtheilen dürfen. Hierzu kommt, daß wir die organisirten Dinge, wenn wir einmal ihrer inneren Möglichkeit eine Kausalität der Endursachen unterlegen müssen, auch als Dinge, die ihrer Existenz nach für sich Naturzwecke sind, denken müssen, denn dann ist es folgerichtig, weiter alle Beziehungen äußerer Zweckmäßigkeit, welche auf Nutzbarkeit oder Zuträglichkeit für diese Naturzwecke hinauslaufen, als aus Absicht hervorgegangen zu beurtheilen. Jedenfalls ist es „offenbar, daß, da einmal ein solcher Leitfaden, die Natur zu studiren, aufgenommen und bewährt gefunden ist, wir die gedachte Maxime der Urtheilskraft auch am Ganzen der Natur wenigstens versuchen müssen, weil sich nach derselben noch manche Gesetze derselben dürften auffinden lassen, die uns, nach der Beschränkung unserer Einsichten in das Innere des Mechanismus derselben, sonst verborgen bleiben würden.“

Es bleibt nun noch zu erwägen, wie der teleologische Grundsatz dann, wenn ihm nicht bloß die Bedeutung eines regulativen oder heuristischen Prinzips der reflektirenden, sondern auch die einer Hypothese der bestimmenden Urtheilskraft beigelegt würde, näher zu bestimmen wäre, und weiter, ob die Vernunft, wenn auch ihr theoretisches Vermögen nicht dazu ausreicht, eine Entscheidung über die Wahrheit dieser Hypothese zu treffen, nicht etwa durch ihre praktische Bedeutung eine Gewißheit besitze, auf die sie eine solche Entscheidung gründen könnte.

Wenn man dem Realismus der Zweckmäßigkeit der Natur d. i. der Annahme, daß die innere Zweckmäßigkeit der Organismen und weiter diejenige äußere Zweckmäßigkeit, auf die jene zurückweist, eine absichtliche, d. h. das Erzeugniß einer besonderen Art von Kausalität, der finalen, sei, vor derjenigen Gestalt des Idealismus den Vorzug giebt, welche die Vernunft durch ihr bloßes theoretisches Vermögen nicht wiederlegen kann, nämlich vor der Ansicht, daß zufolge der uns unbekannten Natur des An-sich-seienden, dessen Erscheinung die Materie ist, die nur empirisch zu erforschenden Naturgesetze der mechanischen Kausalität ein Ganzes ausmachen, unter dessen Herrschaft zweckmäßig gebildete Produkte entstehen mußten, daß mithin (wie überhaupt der Idealismus der Zweckmäßigkeit behauptet) alle Zweckmäßigkeit der Natur eine unabsichtliche sei: so hat man wieder zwischen zwei Systemen zu wählen, die als physischer

und als hyperphysischer Realismus bezeichnet werden können. „Der erste gründet die Zwecke in der Natur auf das Analogon eines nach Absicht handelnden Vermögens, das Leben der Materie (in ihr, oder auch durch ein belebendes inneres Prinzip, eine Weltseele), und heißt der Hylozoism. Der zweite leitet sie von dem Urgrunde des Weltalls, als einem mit Absicht hervorbringenden (ursprünglich lebenden) verständigen Wesen ab und ist der Theism." Der Hylozoismus nun leistet nicht, was er vorgiebt. Denn der Begriff einer lebenden Materie enthält einen Widerspruch, weil Leblosigkeit, inertia, den wesentlichen Charakter der Materie ausmacht. Und die Annahme einer Weltseele setzt entweder schon organisirte Materie, deren Dasein doch erklärt werden sollte, als Werkzeug dieses Wesens voraus, oder läßt (mit dem Theismus darin übereinstimmend, daß sie die finale Kausalität der körperlichen Natur entzieht) die Organisation selbst erst durch eine unabsichtliche Thätigkeit der Seele in den Weltkörper hineingebracht werden, ohne von der Möglichkeit einer solchen unabsichtlichen Erzeugung von Zweckmäßigkeit einen Begriff geben zu können. Giebt man also der teleologischen Maxime der reflektirenden Urtheilskraft die Bedeutung einer metaphysischen Hypothese, so muß diese näher dahin bestimmt werden, daß die Kausalität der Endursachen absichtliche Kausalität einer höchsten Ursache, eines nach Zwecken handelnden obersten Verstandes sei.

Die so näher bestimmte Hypothese ist mit dem Gesetze der mechanischen Kausalität, welches ein Grundsatz des reinen Verstandes ist, vollkommen verträglich. Denn der oberste Verstand bringt nach ihr die zweckmäßige Gestaltung der Natur nicht dadurch hervor, daß er gegen die Naturgesetze, die unter dem allgemeinen Gesetze der mechanischen Kausalität stehen, in den Lauf des Geschehens eingriffe, sondern dadurch, daß er der Natur solche Gesetze gegeben und die Theile der Materie so geordnet hat, daß der Mechanismus der Natur seine Zwecke verwirklichen muß. Also „das Prinzip: Alles, was wir als zu dieser Natur (Phaenomenon) gehörig und als Produkt derselben annehmen, auch nach mechanischen Gesetzen mit ihr verknüpft denken zu müssen, bleibt nichtsdestoweniger in seiner Kraft; weil, ohne diese Art von Kausalität, organisirte Wesen, als Zwecke der Natur, doch keine Naturprodukte sein würden".

Eine zweite nähere Bestimmung, die der teleologischen Hypothese hinzugefügt werden darf, ist die Annahme eines letzten Zweckes oder Endzweckes, zu welchem sich alle anderen Zwecke der Natur als Mittel verhalten. Denn „nehmen wir die Zweckverbindung in der Welt für real und für sie eine besondere Art der Kausalität, nämlich einer absichtlich wirkenden Ursache, an, so können wir bei der Frage nicht stehen bleiben: wozu Dinge der Welt (organisirte Wesen) diese oder jene Form haben, in diese oder jene Verhältnisse gegen andere von der Natur gesetzt sind,

sondern da einmal ein Verstand gedacht wird, der als die Ursache der Möglichkeit solcher Formen angesehen werden muß, wie sie wirklich an Dingen gefunden werden, so muß auch in eben demselben nach dem objektiven Grunde gefragt werden, der diesen produktiven Verstand zu einer Wirkung dieser Art bestimmt haben könne, welcher dann der Endzweck ist, wozu dergleichen Dinge da sind". Diesen Endzweck aber können wir in nichts Anderem erblicken als im Menschen, sofern derselbe unter moralischen Gesetzen steht, also selbst wieder einem Endzwecke in sich, nämlich dem höchsten durch Freiheit möglichen Gute in der Welt, der Uebereinstimmung mit dem Gesetze der Sittlichkeit oder der Würdigkeit, glückselig zu sein, in Verbindung mit der Glückseligkeit selbst, nachzustreben verbunden ist. „Von dem Menschen ... als einem moralischen Wesen kann nicht weiter gefragt werden: wozu (quem in finem) er existire? Sein Dasein hat den höchsten Zweck selbst in sich ... Wenn Dinge der Welt, als, ihrer Existenz nach, abhängige Wesen, einer nach Zwecken handelnden obersten Ursache bedürfen, so ist der Mensch der Schöpfung Endzweck, denn ohne diesen wäre die Kette der einander untergeordneten Zwecke nicht vollständig gegründet, und nur im Menschen, aber auch in diesem nur als Subjekte der Moralität, ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht, Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist." „Es ist ein Grundsatz, dem selbst die gemeinste Menschenvernunft unmittelbar Beifall zu zollen genöthigt ist, daß, wenn überall ein Endzweck ... stattfinden soll, dieser kein Anderer als der Mensch (ein jedes vernünftige Weltwesen) unter moralischen Gesetzen sein könne."

Aus dieser Ansicht vom Endzwecke ergiebt sich nun auch ein bestimmterer Begriff des Urwesens. Ihr zufolge müssen wir dasselbe denken nicht bloß als Intelligenz und gesetzgebend für die Natur, sondern auch als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reiche der Zwecke, und dazu gehört, daß es allwissender, allmächtiger, allgütiger und zugleich gerechter, ewiger und allgegenwärtiger Gott ist.

Nachdem die teleologische Hypothese in dieser Weise näher bestimmt ist, bedarf es zur Beantwortung der Frage, ob uns die praktische Vernunft zu einer Ueberzeugung bezüglich derselben verhelfen kann, keiner Untersuchung mehr. Denn die praktische Vernunft giebt uns die Gewißheit, daß der Mensch als Subjekt der Moral Endzweck sei, und so haben wir einen moralischen Grund, die Welt als ein nach Zwecken zusammenhängendes Ganzes anzusehen.

10. Die Philosophie der Geschichte (Kant und Herder).

Inwiefern der Mensch unter moralischen Gesetzen steht, gehört er, wie die Kritik der teleologischen Urtheilskraft lehrt, nicht mehr zur Natur. Naturwesen ist er nur soweit, als er Sinnenwesen ist. Durch das übersinnliche Vermögen, sich selbst ein unbedingt geltendes Gesetz zu geben, durch seine reine praktische Vernunft oder seine Freiheit, erhebt er sich über die Natur. Die Natur hat also den Endzweck, in Beziehung auf den sie ein System von Zwecken ausmacht, nicht in sich, sondern außer sich, und von dem Endzwecke muß man daher dasjenige in der Natur selbst Liegende, welches den Abschluß aller Zweckbeziehungen bildet, die ihr zugeschrieben werden dürfen, ihren letzten Zweck, unterscheiden. Dieser nun kann nur in demjenigen bestehen, was die Natur in Absicht auf den außer ihr liegenden Endzweck auszurichten vermag. Sie vermag aber in dieser Hinsicht nichts weiter zu leisten, als daß sie den Menschen dazu vorbereitet, was er selbst thun muß, um Endzweck zu sein, daß sie ihn also tauglich macht, sich selbst, unabhängig von ihr, Zwecke zu setzen. Wenn man daher die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken, dazu es die Natur, also auch sich selbst als Naturwesen, gebrauchen kann, Kultur nennt, so besteht der letzte Zweck der Natur in der Kultur. „Die formale Bedingung, unter welcher die Natur diese ihre Endabsicht allein erreichen kann, ist diejenige Verfassung im Verhältnisse der Menschen untereinander, da dem Abbruche der einander wechselseitigen widerstreitenden Freiheit gesetzmäßige Gewalt in einem Ganzen, welches bürgerliche Gesellschaft heißt, entgegengesetzt wird; denn nur in ihr kann die größte Entwickelung der Naturanlagen geschehen.“ Weiter ist noch ein weltbürgerliches Ganzes, d. i. ein System aller Staaten, dazu erforderlich, daß sich alle Talente, die zur Kultur dienen, bis zum höchsten Grade entwickeln. Diese Einrichtungen hervorzubringen und auszubilden treibt die Natur das Menschengeschlecht an durch die Ungleichheit unter den Menschen, von denen die größte Zahl unter saurer Arbeit und wenig Genuß das, was die Anderen zur Gemächlichkeit und Muße bedürfen, besorgt, durch die daraus entspringende Gewaltthätigkeit der Einen und die innere Ungenügsamkeit der Anderen, und weiter durch die schrecklichen Drangsale der Kriege und noch mehr die Last der beständigen Bereitschaft dazu im Frieden. Außer der Geschicklichkeit, für deren höchste Entwickelung in der Menschengattung die Gründung bürgerlicher Gesellschaften und eines weltbürgerlichen Ganzen Bedingungen sind, gehört zur Kultur auch die Disziplin der Neigungen, durch die der Wille von dem Despotismus der sich den Zwecken der Vernunft widersetzenden Begierden befreit wird. Diese Seite der Kultur wird

durch die schöne Kunst und die Wissenschaften befördert. Denn diese Mächte, „die durch eine Lust, die sich allgemein mittheilen läßt, und die Geschliffenheit und Verfeinerung für die Gesellschaft, wenn gleich den Menschen nicht sittlich besser, doch gesittet machen, gewinnen der Tyrannei des Sinnenhanges sehr viel ab und bereiten dadurch den Menschen zu einer Herrschaft vor, in der die Vernunft allein Gewalt haben soll."

Aus demselben Grunde und in demselben Sinne wie den Zusammenhang der Natur sind wir also nach Kant berechtigt, den Lauf der Geschichte (dessen die Religion zum Inhalte habenden Theil vor ihm Lessing, unter dem Einflusse der Lehre Leibnizens von der in der Welt sich offenbarenden Weisheit und Güte Gottes und von der Entwickelung der einzelnen Seelen und Geister und dem Stufenreiche aller Wesen, als eine Erziehung des Menschengeschlechtes durch Gott dargestellt hatte) als auf einen Zweck berechnet anzusehen. Den leitenden Gedanken der teleologischen Geschichtsbetrachtung hat Kant bestimmter und ausführlicher in der im Jahre 1784, also sechs Jahre vor der Kritik der Urtheilskraft erschienenen kleinen Schrift: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (die durch einige andere nach verschiedenen Seiten hin ergänzt wird) dargelegt. Ausgehend von dem allgemeinen Satze, daß alle Naturanlagen eines Geschöpfes bestimmt seien, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln, fügt dieselbe bezüglich des Menschen alsbald die näheren Bestimmungen hinzu, die Natur habe gewollt, daß an diesem sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt seien, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln, und daß er Alles, was über die mechanische Anordnung eines thierischen Daseins gehe, gänzlich aus sich selbst herausbringe und keiner anderen Vollkommenheit und Glückseligkeit theilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft verschafft habe, als ob die Natur es mehr auf seine vernünftige Selbstschätzung als auf ein Wohlbefinden angelegt habe. Das Mittel, dessen sich die Natur bediene, die Entwickelung aller dem Menschen verliehenen Anlagen zu Stande zu bringen, findet die genannte Schrift sodann in dem Antagonismus dieser Anlagen in der Gesellschaft, worunter sie versteht die ungesellige Geselligkeit der Menschen, d. i. den Hang derselben, in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Geselligkeit beständig zu trennen drohe, verbunden sei. „Ohne jene an sich zwar eben nicht liebenswürdigen Eigenschaften der Ungeselligkeit, woraus der Widerstand entspringt, den Jeder bei seinen selbstsüchtigen Anmaßungen nothwendig antreffen muß, würden in einem arkadischen Schäferleben, bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe, alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben: die Menschen, gutartig wie die

Schafe, die sie weiden, würden ihrem Dasein kaum einen größeren Werth verschaffen, als dieses ihr Hausvieh hat. . . . Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder auch zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortrefflichen Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern." „Da nur, heißt es weiter, in der Gesellschaft, und zwar derjenigen, die die größte Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonism ihrer Glieder, und doch die genaueste Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit hat, damit sie mit der Freiheit Anderer bestehen könne, — da nur in ihr die höchste Absicht der Natur, nämlich die Entwickelung aller ihrer Anlagen in der Menschheit erreicht werden kann, die Natur auch will, daß sie diesen, sowie alle Zwecke ihrer Bestimmung, sich selbst verschaffen solle: so muß eine Gesellschaft, in welcher Freiheit unter äußeren Gesetzen im größtmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden, angetroffen wird, d. i. eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung, die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung sein, weil die Natur nur vermittelst der Auflösung und Vollziehung derselben ihre übrigen Absichten mit unserer Gattung erreichen kann. In diesen Zustand des Zwanges zu treten, zwingt den sonst für ungebundene Freiheit so sehr eingenommenen Menschen die Noth; und zwar die größte unter allen, nämlich die, welche sich Menschen untereinander selbst zufügen." Das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung ist aber von einem weiteren abhängig, ohne welches es nicht gelöst werden kann, demjenigen der Herstellung eines gesetzmäßigen äußeren Staatenverhältnisses. Denn dieselbe Ungeselligkeit, welche durch die Uebel, die ihr entspringen, die Menschen zur Errichtung einer allgemeinen das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft nöthigt, nöthigt auch die Staaten, in einen Bund zu treten, in welchem alle Streitfragen zwischen seinen Gliedern, statt durch Krieg, nach Gesetzen des vereinigten Willens entschieden werden. Das also ist es, was die Natur zur höchsten Absicht hat: ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand als der Schooß, worin alle ursprünglichen Anlagen der Menschengattung entwickelt werden. Von einem philosophischen Versuche, die allgemeine Weltgeschichte nach einem Plane der Natur zu bearbeiten, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abziele, wäre zu hoffen, daß er eine tröstende Aussicht in die Zukunft eröffnen werde, in welcher die Menschengattung in weiter Ferne vorgestellt würde, wie sie sich endlich doch zu dem Zustande emporarbeitete, in welchem alle von der Natur in sie gelegten Keime könnten entwickelt werden. „Eine solche Rechtfertigung der Natur — oder besser der Vorsehung — ist kein unrichtiger Beweggrund, einen besonderen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung zu wählen. Denn was

hilft's, die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftlosen Naturreiche zu preisen und der Betrachtung zu empfehlen, wenn der Theil des großen Schauplatzes der obersten Weisheit, der von allem diesem den Zweck enthält — die Geschichte des menschlichen Geschlechts — ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben soll, dessen Anblick uns nöthigt, unsere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden, und, indem wir verzweifeln, jemals darin eine vollendete vernünftige Absicht anzutreffen, uns dahin bringt, sie nur in einer andern Welt zu hoffen?"

Wenn Kant in der genannten Schrift das Ziel, dem die Geschichte zustrebe, in einem allgemeinen Staatenbunde erblickt, in welchem ewiger Friede herrsche und jedes Glied eine vollkommene, das Recht verwaltende bürgerliche Gesellschaft bilde, so darf man daraus nicht schließen, daß er gemeint habe, für eine teleologische Betrachtung der Geschichte bestehe deren ganzer Inhalt in der allmählichen Heranbildung jenes weltbürgerlichen Zustandes. Die Natur hat sich ja nach ihm dieses Ziel nicht seiner selbst wegen gesteckt, sondern damit dasselbe eine Bedingung für die Möglichkeit bilde, daß die Menschengattung alle ihre auf den Gebrauch der Vernunft abzielenden Anlagen vollständig entwickele, — die formale Bedingung, wie es in der Kritik der Urtheilskraft heißt (siehe oben), für die Verwirklichung ihres letzten Zweckes, nämlich der Herstellung alles dessen, womit sie den außer ihr liegenden Endzweck der Schöpfung, die Moralität, mit der sich die Glückseligkeit verbindet, zu fördern vermag. Dasjenige aber, wozu innerhalb der Natur der weltbürgerliche Zustand die formale Bedingung bildet, die Entwickelung der auf den Gebrauch der Vernunft abzielenden Anlagen, kann er doch nicht von der teleologischen Geschichtsbetrachtung haben ausschließen wollen. Daß dies nicht seine Absicht war, geht auch daraus hervor, daß die Kritik der Urtheilskraft der Herstellung des allgemeinen weltbürgerlichen Zustandes als eine zweite Bedingung der Kultur die Disziplin der Neigungen zur Seite stellt, und die Bedeutung hervorhebt, welche in Hinsicht hierauf die schöne Kunst und die Wissenschaften haben. Bestimmter und bedeutsamer als durch die Kritik der teleologischen Urtheilskraft mit ihrem Hinweise auf die schöne Kunst und die Wissenschaften als Kulturmittel wird die Geschichtsauffassung des oben erwähnten Aufsatzes durch die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" ergänzt. Was sich in der Geschichte nach einem göttlichen Plane vollzieht, ist nach dieser in wesentlichen Punkten mit Lessings Ansichten von der Religion und der Geschichte zusammentreffenden Schrift nicht bloß die Vorbereitung des Menschengeschlechts zur Verwirklichung des außerhalb der Natur liegenden Endzweckes, sondern auch diese selbst, also der Fortschritt in der Moralität und im Zusammenhange damit die Entwickelung der Religion von dem

Kirchenglauben an eine den Menschen erst mit seinen Pflichten bekanntmachende Offenbarung mit seinen statutarischen Sätzen und dem abergläubischen Wahne, durch Handlungen, die ein jeder Mensch thun kann, ohne daß er eben ein guter Mensch zu sein braucht, sich Gott wohlgefällig machen zu können, zu dem reinen Vernunftglauben einer moralischen Religion, die nicht in Satzungen und Observanzen, sondern in der Herzensgesinnung zur Beobachtung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote besteht.

Noch in demselben Jahre wie Kants „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" erschienen die ersten Theile von Herders „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit". Wie Kant verknüpft Herder die teleologische Betrachtung der Geschichte mit derjenigen der äußeren Natur. Er sieht, wie er in mannigfaltigen Betrachtungen und Bemerkungen ausführt, in der Geschichte der Menschheit die Fortsetzung derjenigen der Natur. Die Geschichte der Natur führt nach ihm von der Bildung der Erde im Systeme der Weltkörper durch eine Stufenreihe von Erzeugungen (Steine, Krystalle, Metalle, Pflanzen, Thiere) zur Entstehung des Menschen und der Vollendung seiner leiblichen Gestaltung. Den Inhalt der Geschichte der Menschheit bildet die Entwickelung aller edlen Anlagen, welche die Natur in den Menschen hineinlegte, indem sie ihm die aufrechte Gestalt gab, die ihn vor den Thieren auszeichnet. Alle diese zur Ausbildung gelangten Anlagen faßt Herder unter dem Namen der Humanität zusammen. „Ich wünschte, sagt er, daß ich in das Wort Humanität Alles fassen könnte, was ich bisher über des Menschen edle Bildung zur Vernunft und Freiheit, zu feineren Sinnen und Trieben, zur zartesten und stärksten Gesundheit, zur Erfüllung und Beherrschung der Erde gesagt habe: denn der Mensch hat kein edleres Wort für seine Bestimmung, als Er selbst ist, in dem das Bild des Schöpfers unserer Erde, wie es hier sichtbar werden konnte, abgedrückt lebet." — Die Naturauffassung, welche Herder seiner teleologischen Geschichtsbetrachtung zu Grunde legt, ist jedoch von der Kantischen, die kein Geschehen zuläßt, das nicht nach Gesetzen einer mechanischen Kausalität erfolgte, sehr verschieden. Er faßt die Natur als ein einheitliches System von Lebenskräften und Trieben, die in der selbstbewußten Gottheit, welche höchste Weisheit und Güte ist, zusammenhängen und in denen die Gottheit wirkt. Zu diesen Kräften gehören auch die Seelen. Die Thierseele ist die Summe aller in einer Organisation wirkenden Kräfte, und der Leib ist ihr Organ. Die Seele des Menschen ist die höchste in einer aufsteigenden Reihe von Kräften auf der Erde. Sie ist jedoch nicht an das irdische Dasein gebunden, vielmehr wird sie nach dem Tode in eine höhere Sphäre der Natur eingehen und sich zum Organe einen Leib bilden, der

erst die eigentlich wahre göttliche Menschengestalt ist. Die Erde ist ihr nur ein Uebungsplatz, eine Vorbereitungsstätte; die auf der Erde von ihr ausgebildete Humanität ist nur die Knospe, die in einem künftigen Leben zur Effloreszenz gelangen wird. Ist der Mensch das höchste Gebilde, welches aus der Erdorganisation hervorgeht, so dürfen wir doch vermuthen, daß er nicht das höchste Gebilde der Natur überhaupt ist. Wenn höhere Geschöpfe auf uns blicken, so mögen sie uns betrachten, wie wir die Mittelgattungen, mit denen die Natur aus einem Elemente ins andere übergeht, wie z. B. den Strauß, der matt seine Flügel nur zum Laufe, nicht zum Fluge schwingt, indem sein schwerer Körper ihn zu Boden zieht. „Alles ist in der Natur verbunden: ein Zustand strebt zum andern und bereitet ihn vor. Wenn also der Mensch die Kette der Erdorganisation als ihr höchstes und letztes Glied schloß, so fängt er auch eben dadurch die Kette einer höheren Gattung von Geschöpfen, als ihr niedrigstes Glied, an; und so ist er wahrscheinlich der Mittelring zwischen zwei ineinander greifenden Systemen der Schöpfung." — Und auch die Geschichtsphilosophie Herders selbst weicht bei ihrer Uebereinstimmung mit derjenigen Kants im Grundgedanken doch in wesentlichen Punkten von derselben ab. Indem er nicht, wie dieser, zwischen dem Wissen, zu welchem wir durch den bloß theoretischen Gebrauch der Vernunft gelangen können, und dem Glauben, den die reine praktische Vernunft durch die sittliche Gesetzgebung in uns hervorbringt, nebst den aus ihm zu ziehenden Folgerungen unterscheidet, meint er durch bloße Erwägung des uns thatsächlich in der Natur und in der Geschichte Gegebenen in diesem eine durch einen Zweck geleitete Entwickelung erkennen und diesen Zweck selbst bestimmen zu können. Dieser Denkweise und zugleich seiner hylozoistischen Naturansicht entspricht es, wenn er das geistige Leben und seine Geschichte zu der Natur in dasselbe Verhältniß setzt, wie innerhalb der Natur jede Stufe zu der vorhergehenden, über die sie sich erhebt. Wie der Fortgang vom Niedrigeren zum Höheren in der Natur, erscheint ihm auch derjenige von der Natur zur Vernunft und zu dem in der Geschichte sich vollendenden geistigen Leben als ein solcher, der nicht durch das Eintreten einer neuen Macht, sondern durch das bloße Fortwirken der bisher thätigen Kräfte herbeigeführt wird. Dieselbe allgemeine organische Kraft, die in den Pflanzen und schon in den Steinen bildend thätig ist und in den Thieren Empfindungen hervorruft, wird im Menschen, zufolge seines aufrechten Ganges, Vernunft, und mit dem Dasein der Vernunft beginnt die Geschichte der Menschheit. So stellt sich die Geschichtsphilosophie Herders dar als eine bloße Fortsetzung der Naturwissenschaft, als der zweite Theil einer Geschichte der Natur, während Kant die seinige auf die Ethik gründete und nur insofern mit der Naturwissenschaft oder, genauer, der Natur-

betrachtung in Zusammenhang brachte, als diese selbst einen nach seiner Ansicht aus der Ethik entlehnten Gesichtspunkt, den teleologischen, zur Anwendung bringt. Mit diesem Unterschiede in der Auffassung des Verhältnisses von Natur und Geschichte hängt ein die Ansicht von dem Ziele der Geschichte betreffender zusammen. Besteht nach Kant das letzte Ziel, der Endzweck, der nicht wieder zu etwas Anderem da ist, lediglich in der Moralität und der aus ihr erwachsenden Religion, so nimmt Herder auch das, was Kant für ein bloßes Mittel gegolten hatte, die Entwickelung aller Anlagen, die auf den Gebrauch der Vernunft abzielen, in denselben auf. Denn unter der Humanität versteht er nicht bloß die Moralität und Religion, sondern das Ganze der Anlagen des aufrecht gehenden Menschen, die auf den Gebrauch des Leibes und der Sinne bezüglichen nicht ausgeschlossen. Zur Vergleichung der Herderschen und der Kantischen Geschichtsphilosophie ist endlich noch hervorzuheben, daß Herder dem Kantischen Satze, nach welchem die menschlichen Naturanlagen sich nicht im Individuum, sondern in der Gattung vollständig zu entwickeln bestimmt sind, Widerspruch entgegensetzt. „Wenn, bemerkt er, Jemand sagte, daß nicht der einzelne Mensch, sondern das Geschlecht erzogen werde, so spräche er für mich unverständlich, da Geschlecht und Gattung nur allgemeine Begriffe sind, außer insoferne sie in einzelnen Wesen existiren — als wenn ich von der Thierheit, der Steinheit, der Metallheit im Allgemeinen spräche, und sie mit den herrlichsten, aber in einzelnen Individuen einander widersprechenden Attributen auszierte.“ Kant erklärte in einer Rezension, die er zu den beiden ersten Theilen des Herderschen Werkes geschrieben hat, daß Herder in dieser polemischen Stelle ihn mißverstanden habe. Der angegriffene Satz nehme das Wort Gattung nicht in der Bedeutung des Merkmals, worin alle Individuen untereinander übereinstimmen, sondern in derjenigen des Ganzen einer ins Unendliche (Unbestimmbare) gehenden Reihe von Zeugungen. Wenn man das Wort Gattung in diesem übrigens ganz gewöhnlichen Sinne nehme, so sei es kein Widerspruch zu sagen: daß kein Glied aller Zeugungen des Menschengeschlechts, sondern nur die Gattung ihre Bestimmung völlig erreiche. Es kann kein Zweifel sein, daß Kant in der That nichts Anderes als dieses gemeint hatte. Allein Herders Bemerkung deutet doch auf einen wirklichen Gegensatz zwischen seiner Auffassung und derjenigen Kants. Auch wenn unter Gattung das Ganze verstanden wird, welches alle gleichzeitigen und alle in der Reihe der Zeugnngen aufeinander folgenden Individuen als seine Theile in sich faßt, könnten es nach seiner vorzugsweise durch Leibniz bestimmten metaphysischen Anschauung, wie sie sich in den Ideen und überhaupt in seinen Schriften ausspricht, doch nur die Individuen sein, deretwegen im Weltplan die Geschichte angeordnet ist,

während Kant zwar nicht ausdrücklich behauptet, aber sich doch unverkennbar in der Richtung auf den Gedanken zu bewegt, daß es nur auf das Dasein der Sittlichkeit selbst ankomme, daß die den Lauf der Geschichte bestimmende Macht sich für die Individuen nicht um ihrer selbst willen, sondern nur insofern interessire, als dieselben gleichsam den Stoff bilden, dessen die Sittlichkeit bedarf, um in ihm zu vollendetem Dasein zu gelangen, — ein Gedanke, für den nach ihm Fichte (ohne jedoch bei ihm stehen zu bleiben) und später Hegel eingetreten ist. Der einen dieser beiden Ansichten stellt sich, beiläufig bemerkt, das Bedenken entgegen, daß, da die Menschengattung kein mit Bewußtsein und Willen begabtes Wesen sei, der Zweck, dessen allmälige Verwirklichung den Inhalt der Geschichte bilde, hier nicht die Bedeutung eines Gutes haben könne. Gegen die andere spricht die Erwägung, daß der ganze Ertrag der geschichtlichen Entwickelung doch nicht allen Individuen, sondern nur denjenigen, die das Ende derselben erlebten, zufallen würde. Jene würde sich, wie es scheint, zu der Behauptung genöthigt sehen, daß das Wesen, für welches die vollkommene Ausbildung der Menschheit ein Gut sei, nicht die Menschheit selbst, sondern Gott sei; diese würde sich (mit Lessing) zu der Annahme entschließen müssen, daß jedes Individuum, welches aus der Geschichte der Menschheit vor ihrem Ablaufe ausscheide, später wieder in dieselbe eintrete, und daß in dem vollendeten Zustande am Ende aller Dinge keines fehlen werde.

II.

Jacobi. Reinhold. Schulze. Maimon. Beck. Fichte.

Die neue Lehre rief zunächst zahlreiche Angriffe von Seiten der Leibniz-Wolffischen Schule und des Eklekticismus der Popularphilosophie, und andererseits Vertheidigungen und Erläuterungen, sowie auch einige Versuche, durch Ausgleichung des Gegensatzes zwischen dem Alten und dem Neuen weiter zu kommen, hervor. In wie hohem Maße auch diese Vorgänge dazu beigetragen haben, Kant Anhänger zu gewinnen und die allgemeine Theilnahme der Gebildeten an den von ihm geltend gemachten Zweifeln und Bedürfnissen hervorzurufen, so haben sie doch auf die Richtung, die der fernere Lauf der Geschichte der Philosophie genommen hat, keinen merklichen Einfluß ausgeübt. Bald aber, noch während Kant mit dem Ausbau seines Systems beschäftigt war, traten Bestrebungen hervor, welche als die Einleitung einer neuen folgenreichen Entwickelung

betrachtet werden müssen. Dieselben gehen aus von zwei Männern, deren einer zwar mit Kant die Ueberzeugung theilte, daß die bisherige Philosophie in einer völlig irrigen Ansicht von der Aufgabe und dem Vermögen der Vernunft befangen gewesen sei, aber die Frage, welche Ansicht an die Stelle der bisherigen zu setzen sei, in einer Weise beantwortete, die ihn zum entschiedenen Gegner Kants machte, deren anderer, sich ursprünglich ganz zu Kants Ergebnissen bekennend, an der Transscendentalphilosophie eine Grundlegung und einen systematischen Aufbau, die den Anforderungen der Wissenschaft völlig genügen könnten, vermißte und sich die Aufgabe stellte, dieselbe in dieser Hinsicht zu vervollkommnen: Jacobi und Reinhold.

Friedrich Heinrich Jacobi ist geboren 1743 zu Düsseldorf, gestorben 1819. Seiner äußeren Lebensstellung nach war er zuerst Kaufmann, zuletzt, bis einige Jahre vor seinem Tode, Präsident der Münchener Akademie der Wissenschaften. Infolge seiner persönlichen Beziehungen zu vielen hervorragenden Dichtern und Denkern, insbesondere zu Herder und Goethe, wird sein Name auch außerhalb der Geschichte der Philosophie oft genannt. Seine wichtigsten Schriften sind: 1. Ueber die Lehre Spinozas in Briefen an Moses Mendelssohn (1785). 2. David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus (1787). 3. Sendschreiben an Fichte (1799). 4. Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen (1802). 5. Von den göttlichen Dingen (1811). Die erste dieser Schriften enthält einen Bericht über Gespräche mit Lessing, in denen dieser sich im Allgemeinen zu dem Standpunkte Spinozas bekannt habe, was zu einem literarischen Streite mit Mendelssohn Veranlassung gab. Die letzte ist gegen Schelling gerichtet und rief von dessen Seite eine heftige, persönlich gehässige Gegenschrift hervor.

Mit klarer und eindringender Beredsamkeit (Fichte, der ihn überhaupt sehr hochstellt, rühmt ihn als einen der besten Stilisten des Zeitalters), jedoch mehr in der Weise der Popularphilosophie als in derjenigen nach festem Zusammenhange, Bestimmtheit und Vollständigkeit strebender wissenschaftlicher Untersuchungen machte Jacobi gegen die Bemühungen um eine nur auf Definitionen, Axiome und Thatsachen sich gründende, mit Einem Worte voraussetzungslose, und durch Beweise gesicherte Verstandeserkenntniß die Ueberzeugung geltend, daß der Mensch in seinem innersten Gemüthe die Quelle einer unmittelbaren, die höchsten Fragen betreffenden Gewißheit, einer Gewißheit des Glaubens besitze. Wir fühlen und erleben in uns, meint er, die Gegenwart eines persönlichen Gottes, die wahrhafte unvergängliche Realität unser selbst, die Freiheit unseres Willens, den Werth und die Schönheit der tugendhaften Gesinnung. Der Verstand kann uns diese den Bedürfnissen des Herzens entsprechenden Ueberzeugungen nicht

gewähren. Vielmehr führt er, wenn er sich durch das Verlangen, Alles zu begreifen und zu ergründen, bestimmen läßt, nothwendig zu den entgegengesetzten Annahmen. Ihm stellt sich dann, wie die konsequenteste Durchführung seiner Ansprüche, das System Spinozas, beweist, die Welt nothwendig dar als ein System von Gründen und Folgen, in welchem und außer welchem kein Platz ist für die lebendige Persönlichkeit Gottes, für die wahrhafte Realität des Individuums, für die Freiheit und für die Unsterblichkeit der Seele. Das System Spinozas ist, genau betrachtet, Materialismus, Atheismus, Fatalismus, und kein System demonstrativer Philosophie kann folgerichtig etwas Anderes sein wollen.

Jacobi nahm diesen Standpunkt schon vor dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft ein. Es konnte nun nicht ausbleiben, daß dann dieses Werk und später die Kritik der praktischen Vernunft sein lebhaftestes Interesse erregten und mit großem Beifall von ihm aufgenommen wurden. Die Lehre, daß wir eigentliche Erkenntniß nur von den der sinnlichen Erfahrung zugänglichen Dingen gewinnen können, daß aber die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes Gegenstände eines der Erkenntniß nicht an Gewißheit nachstehenden Glaubens seien, war natürlich ganz nach seinem Sinne. Und so pries er Kant als einen Herkules unter den Denkern und den großen Reformator der Philosophie.

Auf der anderen Seite aber war der reine Vernunftglaube, in welchem Kant Ersatz für das der spekulativen Vernunft versagte Wissen gesucht hatte, doch sehr verschieden von demjenigen, den er selbst der Erkenntniß gegenüberstellt. Dieser war ein unmittelbarer, direkt aus dem Fühlen und inneren Erleben hervorgehender, nicht wie jener, durch Schlüsse aus einem anderen, dem durch die praktische Vernunft gewirkten an die Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes, abgeleiteter. Jacobi konnte auch das Vermögen dieses Fühlens und Erlebens des Uebersinnlichen nicht in jener reinen praktischen Vernunft wieder erkennen, die Kant dem lebendigen Gemüthe, welchem alle Gefühle von Glück und Leid, alle Neigungen und Triebe angehören, entgegengesetzt hatte. Von dieser despotischen reinen praktischen Vernunft, die keine Unterschiede in der Persönlichkeit, keine individuell eigenthümlichen Bedürfnisse des Gemüthes und Herzens gelten läßt, wollte er überhaupt nichts wissen. Die bewegende Macht des sittlichen Lebens schien ihm nur in einem ursprünglichen Triebe des Gemüthes zum Wahren, Guten, Schönen und Erhabenen, mit Einem Worte zum Göttlichen, bestehen zu können.

Weiter glaubte Jacobi Widerspruch gegen den Idealismus Kants (die Lehre von der bloßen Phänomenalität der Sinnenwelt) erheben zu müssen. Daß die Realität der Sinnenwelt freilich keine Thatsache im

gewöhnlichen Sinne des Wortes sei, daß sie sich auch auf keine Art beweisen lasse, war eine Ansicht, in der er sich gern durch Kant befestigen ließ. Aber seine früheren Ausführungen ergänzend, nahm er nun auch für die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung eine eigenthümliche Glaubensgewißheit in Anspruch. Indem er dem Vermögen des inneren Erfahrens und Erlebens des Uebersinnlichen, welches er bisher vorzugsweise Gefühl genannt hatte, nunmehr die Bezeichnung Vernunft zueignete, unterschied er zwei Quellen des unmittelbaren Wissens, die Vernunft, durch die wir der göttlichen Dinge inne werden, und den Sinn, der uns die Dinge der Welt kundgebe und uns ihres wirklichen Daseins vergewissere. Der Verstand, der nur vermitteltes Wissen zu erzeugen vermöge, habe das unmittelbare Wissen durch den Sinn und die Vernunft zur Voraussetzung, indem nur dieses ihm den Inhalt für seine Begriffe, Urtheile und Schlüsse liefern könne. Wenn man den Sinnen das Zutrauen versage, so dürfe man folgerichtig auch keine den sinnlichen Erscheinungen zu Grunde liegenden Dinge an sich zulassen. Der Kantische Philosoph verlasse den Geist seines Systems ganz, wenn er von Gegenständen rede, die Eindrücke auf die Sinne machen und dadurch Empfindungen erregen. Dem Geiste seines Systems zufolge dürfe er keinen anderen Begriff des Gegenstandes oder Dinges kennen als denjenigen, den der Verstand hervorbringe, indem er das Mannigfaltige der Anschauung verknüpfe und daraus Gegenstände mache. Er dürfe nicht von den Bestimmungen unseres eigenen Selbst, die uns allein gegeben seien, auf ein transscendentales Etwas als die Ursache derselben schließen, denn weder der Satz der Kausalität noch selbst der Satz, daß aus nichts nichts werden könne, gehe nach seiner Lehre die Dinge an sich an. Das System Kants leide an dem Widerspruche, daß man ohne die Voraussetzung uns affizirender Dinge nicht in dasselbe hineinkommen und mit derselben nicht darin bleiben könne. Es sei ungereimt, den nur sich selbst darstellenden Vorstellungen, diesen Durch- und -durch-Gespenstern, mit ihren reinen Grundgespenstern Raum und Zeit den Namen Erscheinungen beizulegen, der auf ihnen zu Grunde liegende Dinge an sich hinweise. Der transscendentale Idealist müsse den Muth haben, den kräftigsten Idealismus zu behaupten, der je gelehrt worden sei, und dürfe selbst vor dem Vorwurfe des spekulativen Egoismus sich nicht fürchten, weil er sich unmöglich in seinem Systeme behaupten könne, wenn er auch nur diesen letzten Vorwurf von sich abtreiben wolle.

Mit dieser Beurtheilung des Kantischen Systems stimmt es überein, wenn Jacobi später dasjenige Fichtes rühmte, weil es den Dualismus des Ich und der affizirenden Dinge an sich überwunden und den Weg der Denkkraft, die ausdenke, den Weg, Alles allein aus einer sich selbst bestimmenden Intelligenz zu erklären, eingeschlagen habe. „Ich sage es bei

jeder Gelegenheit, schrieb er an Fichte, und bin bereit, es öffentlich zu bekennen, daß ich Sie für den wahren Messias der spekulativen Vernunft, den echten Sohn der Verheißung einer durchaus reinen, in und durch sich selbst bestehenden Philosophie halte." Aber er fand, daß der konsequente transscendentale Idealismus Fichtes nicht minder als der Spinozismus, der ihm früher für die Vollendung der systematischen Philosophie gegolten hatte, der die Wahrheit fühlenden und vernehmenden Vernunft widerstreite. Und so erschien ihm derselbe gerade als eine Bestätigung seiner mystisch-skeptischen Richtung, seiner (wie er sich in dem Briefe an Fichte ausdrückt) ihr Wesen im Nicht-Wissen habenden Unphilosophie. Rechte Befriedigung vermochte er freilich auch in dieser Richtung nicht zu finden. Noch im Jahre 1817 schrieb er an Reinhold: „Du siehst, daß ich noch immer derselbe bin. Durchaus ein Heide mit dem Verstande, mit dem ganzen Gemüthe ein Christ, schwimme ich zwischen zwei Wassern, die sich nicht vereinigen wollen, so daß sie mich gemeinschaftlich trügen, sondern wie das eine mich unaufhörlich hebt, so versenkt zugleich auch unaufhörlich mich das andere."

Karl Leonhard Reinhold ist geboren zu Wien im Jahre 1758. Zum katholischen Geistlichen ausgebildet, entfloh er, als sich seine Ueberzeugungen nicht mehr mit diesem Berufe vereinigen ließen, dem Kloster, in welches er eingetreten war. 1787 bis 1794 war er Professor der Philosophie in Jena. Von dort folgte er einem Rufe nach Kiel, wo er 1823 gestorben ist.

Nachdem Reinhold durch seine mit großem Beifall aufgenommenen, von Kant selbst gelobten Briefe über die Kantische Philosophie (zuerst in seines Schwiegervaters Wieland Deutschem Merkur, dann in erweiterter Gestalt als selbstständiges Werk in zwei Bänden erschienen) den Ruf eines scharfsinnigen und gründlichen Kenners der Lehre Kants erworben hatte, unternahm er es in seinem Versuche einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens (1789), an den sich einige weitere Schriften erläuternd, ergänzend und berichtigend anschlossen, dem Kantischen Systeme die feste und einheitliche Grundlage zu geben, die er an ihm vermißte, und dadurch die so allgemein beklagte Dunkelheit desselben zu beseitigen und seine Ergebnisse aus allgemeingültigen zu allgemeingeltenden zu machen. Es sei, meinte er, nichts Neues, daß die eigentlichen Prämissen einer Wissenschaft erst nach der Wissenschaft selbst gefunden werden, sondern eine nothwendige Folge des analytischen Ganges, der den Fortschritten des menschlichen Geistes durch die Natur desselben vorgeschrieben sei, und so solle die Theorie des Vorstellungsvermögens die

Prämissen zu der von Kant aufgestellten Theorie des Erkenntnißvermögens liefern und, indem sie dieses thue, eine Elementarlehre oder Fundamentallehre der Philosophie überhaupt sein. Die Nothwendigkeit aber, die Theorie des Erkenntnißvermögens, deren, wie Kant richtig erkannt habe, die Philosophie bedürfe, um ihren vornehmsten Zweck, die allgemeingültige Belehrung der Menschheit über die Gründe ihrer Pflichten und Rechte in diesem und ihrer Erwartung für das zukünftige Leben, zu erfüllen, — die Nothwendigkeit, die Theorie des Erkenntnißvermögens auf eine solche des Vorstellungsvermögens zu gründen, ergebe sich daraus, daß der Begriff der Erkenntniß denjenigen der Vorstellung voraussetze, indem jede Erkenntniß Vorstellung, aber nicht jede Vorstellung Erkenntniß sei, daß es also schlechterdings unmöglich sei, sich über den allgemeingültigen Begriff des Erkenntnißvermögens zu vereinigen, solange man über das Wesen des Vorstellungsvermögens verschieden denke, und daß doch, ungeachtet die Vorstellung von Allen zugegeben werde, ja das Einzige sei, über dessen Wirklichkeit alle Philosophen, die Idealisten, die Egoisten, die Skeptiker nicht ausgenommen, einig seien, der Begriff der Vorstellung durchaus nicht bei Allen derselbe, nicht bei Allen gleich vollständig, gleich rein, gleich richtig sei. Daß Kant, indem er in der Kritik der reinen Vernunft den Begriff der Erkenntniß aufstellte, denjenigen der Vorstellung bloß vorausgesetzt habe (wie es denn bei der ersten Darstellung der neuen Theorie des Erkenntnißvermögens nicht anders habe geschehen können), sei der hauptsächlichste Grund, daß er so wenig verstanden worden sei. Denke man dem von Kant bloß vorausgesetzten Begriffe der Vorstellung nach, so finde man gewisse, bisher allgemein verkannte Merkmale, welche, vollständig entwickelt und systematisch geordnet, einen Begriff von der Vorstellung überhaupt ausmachen, der durch seine Natur durchgängig gegen das bisherige Mißverständniß gesichert sei und, der Kantischen Theorie des Erkenntnißvermögens zu Grunde gelegt, auch dieser eben dieselbe Sicherheit verschaffe.

Nachdem er in dem ersten Buche seines Werkes das Bedürfniß einer neuen Untersuchung des menschlichen Vorstellungsvermögens nachgewiesen hat, entwickelt Reinhold im zweiten Buche das, was er die inneren Bedingungen des Vorstellens nennt, nämlich die Bestimmungen, die zur Vorstellung insofern, als dieselbe nichts als bloße Vorstellung ist und sowohl von dem vorgestellten Objekte als auch dem vorstellenden Subjekte unterschieden werden muß, gehören. Es sollen dabei alle jene Fragen ausgeschlossen werden, welche sich bisher immer in diese Untersuchung eingeschlichen und das Ziel derselben verrückt haben, die Fragen über solches, wovon sich nur durch die Vorstellungen etwas wissen ließe, nämlich über die Natur des vorstellenden Subjektes oder der Seele und der vorgestellten Objekte oder der Dinge außer uns. Und nur diejenigen inneren Bedingungen

sollen gesucht werden, die der Vorstellung ihrem allgemeinen Begriffe nach zukommen, also weder ausschließend zur Vorstellung der Sinnlichkeit, noch zur Vorstellung des Verstandes, noch zur Vorstellung der Vernunft, sondern zur Vorstellung überhaupt, zur Vorstellung κατ' ἐξοχήν gehören und mithin ein allen Arten von Vorstellungen, den Empfindungen, Gedanken, Anschauungen, Begriffen, Ideen Gemeinschaftliches sind. Das wichtigste Ergebniß dieses Buches ist dieses, daß in jeder Vorstellung ein Affizirtwerden der Receptivität oder ein Empfinden und eine Handlung der Spontaneität oder ein Denken vorkommen müsse, daß also die Sinnlichkeit und der Verstand nicht, wie Kant gelehrt hatte, zwei verschiedene, wenn auch vielleicht aus einer uns unbekannten gemeinsamen Wurzel hervorgehende Vermögen seien, sondern nothwendig zusammengehörende Seiten eines und desselbigen Vermögens, des Vorstellungsvermögens. Hervorzuheben ist noch, daß Reinhold an der Kantischen Lehre von den Dingen an sich festhält. Aus der allgemeinen Natur der Vorstellung glaubt er nachweisen zu können, daß uns in den vorgestellten Gegenständen selbst Dinge an sich entgegentreten, die uns dabei nur ganz anders erscheinen, als sie wirklich seien, und daß, wie die vorgestellten Objekte, so auch das vorstellende Subjekt an sich in einer uns unbekannten Beschaffenheit existire. „Die Dinge an sich, sagt er, können so wenig geleugnet werden, als die vorstellbaren Gegenstände selbst. Sie sind diese Gegenstände selbst, inwieferne dieselben nicht vorstellbar sind." „Das vorstellende Subjekt an sich, unabhängig von der Form der von ihm selbst unterschiedenen Vorstellung, unter welcher es in seinem eigenen Bewußtsein vorkommt, ist für sich selbst $= x$ (welches von $= 0$ wohl zu unterscheiden ist), ist sich nur als ein unbekanntes Etwas, als ein Subjekt ohne alle Prädikate vorstellbar." „Da das Subjekt sich nicht als bloßes Subjekt, sondern nur als Objekt vorstellen kann . . ., so begreift es sich leicht, daß das Subjekt, inwiefern es außer dem logischen Substratum des Prädikats v o r s t e l l e n d noch etwas Anderes sein soll (als Substanz), sich selbst ewig unbegreiflich bleiben müsse. Das Ich ist sich, inwieferne darunter mehr als das bloße Vorstellende gedacht werden soll, in den Eigenschaften, die ihm als Substanz zukommen, ein natürliches Geheimniß."

Das dritte und letzte Buch entwirft eine Theorie des Erkenntnißvermögens überhaupt. Den Begriff der Erkenntniß leitet es aus dem Begriffe der Vorstellung mittelst desjenigen des Bewußtseins ab. Das Bewußtsein überhaupt nämlich besteht aus dem Bezogenwerden der bloßen Vorstellung auf das Objekt und Subjekt und ist von jeder Vorstellung überhaupt unzertrennlich. Es ist, wie es in einer Erläuterung heißt, diejenige Veränderung des Gemüthes, durch welche die bloße Vorstellung aufs Objekt und Subjekt bezogen wird, eine doppelte Handlung des Subjekts,

durch welche die Vorstellung in Rücksicht ihres Stoffes dem Gegenstande, und in Rücksicht ihrer Form dem Subjekte zugeeignet wird. Wird nun, nachdem der Gegenstand bereits mit Bewußtsein vorgestellt ist, die Vorstellung nochmals auf den bereits vorgestellten und also auch durch das Bewußtsein von der Vorstellung selbst unterschiedenen Gegenstand bezogen, so daß ihr Inhalt dem Gegenstande als Eigenschaft zugeschrieben wird, so ist dieses zweite Bezogen-werden das, was Erkenntniß genannt wird. Die Ergebnisse der Entwickelung dieses Begriffes der Erkenntniß in den drei Theilen einer Theorie der Sinnlichkeit, einer Theorie des Verstandes und einer Theorie der Vernunft fallen im Wesentlichen mit den Grundlehren der Kritik der reinen Vernunft zusammen.

Auf die Theorie der Vernunft läßt das dritte Buch noch „Grundlinien der Theorie des Begehrungsvermögens" folgen. Aus dem Dasein der Vorstellung, dem einzigen Dasein, worüber alle Philosophen, auch der Egoist und der Skeptiker, einig seien (siehe oben), glaubt Reinhold hier auf das Dasein des Begehrungsvermögens schließen zu können. Durch das Vorstellungsvermögen nämlich sei das vorstellende Subjekt nur der Grund der Möglichkeit der Vorstellung, es müsse im Subjekte aber auch der Grund der Wirklichkeit der Vorstellung vorhanden sein, also eine vorstellende Kraft. Ferner müsse in jedem vorstellenden Subjekte eine Verknüpfung der Kraft mit dem Vermögen vorhanden sein, d. i. ein Trieb, und endlich ein Vermögen, durch den Trieb zur Erzeugung einer Vorstellung bestimmt zu werden, welches Vermögen das Begehrungsvermögen sei. Unter Voraussetzung der Theorie des Vorstellungsvermögens soll sich aus diesem Begriffe des Begehrungsvermögens eine vollständige Theorie desselben herleiten lassen. Das Wenige, was Reinhold von dieser Theorie vorbringt, enthält eine bemerkenswerthe Abweichung von Kant, die jedoch nicht sowohl die Ansicht von der Moralität selbst als deren psychologische Grundlage betrifft. Er stellt nämlich dem egoistischen Begehrungsvermögen, dem sinnlichen Triebe, zunächst nicht die reine Vernunft, sondern wiederum einen Trieb gegenüber, einen rein vernünftigen Trieb, der zum Gegenstande habe die Ausübung der Selbstthätigkeit oder die Realisirung der Handlungsweise der Vernunft, der Vernunftform, welche nur ihrer Möglichkeit nach im Subjekte gegeben sei, ihrer Wirklichkeit nach aber nur durch die Handlung des Subjektes hervorgebracht werden könne. „Das . . . Objekt des rein vernünftigen Triebes heißt Moralität oder Sittlichkeit, welche folglich in der um ihrer selbst willen beabsichtigten Realisirung der reinen Vernunft besteht. Der rein-vernünftige Trieb heißt in Rücksicht auf dieses ihm einzig angemessene Objekt der moralische oder sittliche."

So erweist sich, wie Reinhold meint, die Theorie des Vorstellungs-

vermögens als die ausreichende Grundlage der ganzen, nicht bloß der theoretischen, sondern auch der praktischen Philosophie. Das System der Philosophie braucht also nichts weiter vorauszusetzen als die Wirklichkeit der Vorstellung und diejenige Aussage über die allgemeine Natur der Vorstellung, von der die Theorie des Vorstellungsvermögens ausgeht, und die nichts Anderes als eine uns mit unserem Vorstellen und Bewußtsein überhaupt gegebene Thatsache zum Inhalte hat, nämlich die Aussage, daß die Vorstellung im Bewußtsein durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen wird. Dieser Satz, der Satz des Bewußtseins, wie Reinhold ihn nennt, ist der einzige Grundsatz der Philosophie, und er genügt, dem ganzen Systeme der Philosophie vollständige Gewißheit zu geben. (Von der Form, die das System der Philosophie haben müsse, handelt Reinhold in den in seinen Beiträgen zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen enthaltenen Aufsätzen über die Möglichkeit der Philosophie als strenger Wissenschaft und über das Bedürfniß, die Möglichkeit und die Eigenschaften eines allgemeingeltenden Grundsatzes der Philosophie.)

Reinhold erkannte nach einigen Jahren selbst, daß seine Theorie des Vorstellungsvermögens den an eine Elementarphilosophie zu stellenden Anforderungen nicht genüge. Insbesondere überzeugte er sich von der Richtigkeit der Vorwürfe, die zunächst Jacobi gegen die auch für seine Theorie unentbehrliche Kantische Voraussetzung an sich seiender Dinge als der hinter den Erscheinungen verborgenen Ursachen unserer Sinnesaffektionen erhoben hatte. Die Lösung der Aufgabe, die ihm selbst mißlungen sei, fand er dann, wie er öffentlich erklärte, in der Wissenschaftslehre Fichtes. Dieser andererseits erkannte vor der Vollendung der Wissenschaftslehre in dem Werke Reinholds eine Stufe an, welche erst bestiegen sein mußte, ehe die Wissenschaft eine höhere betreten konnte. Nach dem genialischen Geiste Kants habe der Philosophie kein höheres Geschenk gemacht werden können als durch den systematischen Geist Reinholds. Reinholds Elementarphilosophie werde bei den weiteren Vorschritten, die die Philosophie, an wessen Hand es auch sei, nothwendig machen müsse, dennoch immer einen ehrenvollen Platz behaupten. Auch in dem Systeme Fichtes vermochte Reinhold auf die Dauer keine Befriedigung zu finden. Nachdem er versucht hatte, die Wissenschaftslehre Fichtes und die Glaubensphilosophie Jacobis einander anzupassen, verlor er sich, von Kant immer weiter sich entfernend, unsicher hin und her schwankend, in Spekulationen, die weder einen bestimmten Abschluß gefunden, noch in die philosophische Bewegung seiner Zeit eingegriffen haben.

Auf Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens folgt in der Reihe der Werke, die in hervorragender Weise auf den Lauf der Geschichte der Philosophie eingewirkt haben, eine im Jahre 1792 anonym erschienene Schrift, als deren Verfasser bald der Helmstädter, später in Göttingen lehrende Professor der Philosophie **Gottlob Ernst Schulze** bekannt wurde: Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-philosophie, nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik. Schulze hat später, bis zu seinem 1833 erfolgten Tode, noch mehrere Schriften veröffentlicht, die aber ohne Einfluß auf den Fortgang der philosophischen Bewegung geblieben sind.

Die Bezeichnung des Standpunktes, den Schulze gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik vertheidigen will, als Skepticismus trifft nur unter der Bedingung zu, daß man sie in einem weiteren Sinne versteht. Er wendet, wie er sagt, den Skepticismus nur dazu an, um seinem Geiste die Empfänglichkeit für die Erkenntniß der Wahrheit zu sichern, und die Schwächung seiner Vernunft durch einen unbegründeten Dogmatismus zu verhindern. Der Skepticismus, den er meint, bestreitet nicht die Möglichkeit der Erkenntniß. „Er bezweifelt bloß dasjenige, was die Dogmatiker über die Dinge an sich und über die Grenzen der Macht und Ohnmacht des Erkenntnißvermögens bereits zu wissen und allgemeingültig beweisen zu können vorgegeben haben. Er läßt es völlig dahingestellt sein, ob die mehr gereifte und männlichere Denkkraft die Auflösung der Probleme, welche die Vernunft über das Dasein und die Beschaffenheit der Dinge an sich aufwirft, dereinst finden werde oder nicht, und zernichtet ganz und gar nicht alle Hoffnung, daß diese Auflösung könne zu Stande gebracht werden.“ Dieser Skepticismus erklärt auch nicht schlechterdings Alles für ungewiß, vielmehr legt er seiner Prüfung der bisherigen Systeme zwei Sätze als bereits ausgemacht zu Grunde, nämlich: 1. Es giebt Vorstellungen in uns, an welchen sowohl mancherlei Unterschiede voneinander vorkommen, als auch gewisse Merkmale angetroffen werden, in Ansehung welcher sie miteinander übereinstimmen; 2. der Probirstein alles Wahren ist die allgemeine Logik; und jedes Raisonnement über Thatsachen kann nur insofern auf Richtigkeit Ansprüche machen, als es mit den Gesetzen der allgemeinen Logik übereinstimmt. Obwohl Schulze überzeugt war, auch nach dem Erscheinen des Kantischen Systems an diesem Skepticismus festhalten zu müssen, war ihm dasselbe doch ein Gegenstand lebhafter Bewunderung. Dem Königsberger Weltweisen, sagt er, gehöre das unsterbliche Verdienst, die philosophirende Vernunft auf den Mangel der Selbsterkenntniß, der so viele abenteuerliche Hypothesen erzeugt habe, aufmerksam

gemacht zu haben, so gewiß an, als er auch der Erste gewesen sei, der einen dem menschlichen Scharfsinn Ehre bringenden Versuch geliefert habe, die Macht der Fähigkeiten des Erkenntnißvermögens ihrem Umfange und ihrer wahren Bestimmung nach recht auszumessen. „Als ein Kunstwerk des philosophischen Geistes, das seinem Erfinder immer unsterblichen Ruhm bringen wird, verehre und bewundere ich die kritische Philosophie so sehr, als sie einer ihrer erklärtesten Anhänger nur immer verehren und bewundern kann. Ja, ich halte nicht nur die kritische Philosophie für das Produkt eines noch niemals übertroffenen Tiefsinns, sondern ich bin auch davon überzeugt, daß die Schriften des königsbergischen Weltweisen einen Schatz der feinsten und fruchtbarsten Bemerkungen sowohl über die mannigfaltigen Eigenthümlichkeiten der menschlichen Vorstellungen, als auch über die Aeußerungen unseres Gemüthes enthalten." Auch über die Verdienste Reinholds um die Erklärung und Ergänzung der kritischen Philosophie, sowie um die Aufdeckung der Mängel und Schwächen der ehedem geltenden Philosophien spricht er sich mit großer Anerkennung aus.

Soweit die im Allgemeinen scharfsinnigen und sehr klar, jedoch mit vielen Wiederholungen vorgetragenen Einwürfe des Aenesidemus sich gegen die Kritik der reinen Vernunft richten, sind sie in der Hauptsache Ausführungen eines Gedankens, den schon Jacobi gegen dieses Werk vorgebracht hatte. Sie laufen nämlich fast sämmtlich darauf hinaus, daß die Vernunftkritik von dem Grundsatze der Kausalität eine Anwendung mache, die nicht bloß nach der noch unwiderlegten Lehre Humes, sondern auch nach ihren eigenen Resultaten unrechtmäßig sei. Die Vernunftkritik, zeigt Aenesidemus, gründet die Gewißheit aller ihrer Behauptungen über die Grenzen der Macht des menschlichen Erkenntnißvermögens auf die Wahrheit und Gewißheit des Satzes, daß es Gegenstände außer uns gebe, so die Sinne affiziren, indem sie aus demselben den Ursprung aller Materialien unserer Erfahrungserkenntniß (des Zufälligen und Veränderlichen in derselben) erklärt und begreiflich macht. Diesen Satz stellt sie ohne allen Beweis als einen an sich völlig ausgemachten und unbestreitbar gewissen auf (der nachträglich vorgebrachte Beweis des Daseins äußerer Gegenstände im Raume wider den Idealismus Berkeleys läuft auf eine bloße Sophisterei hinaus), und widerlegt mithin die Hirngespinnste des Skepticismus und Idealismus durch einen bittweise angenommenen Satz, dessen Wahrheit Beide leugneten. Daß die Vernunftkritik ihr System auf bittweise angenommene Sätze erbauet, dies hat sie mit allen Systemen des Dogmatismus gemein. Aber noch mehr: ihre eigenen Resultate heben auch die Wahrheit jenes bittweise angenommenen Satzes gänzlich auf. Denn nach der transscendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, welche die Vernunftkritik geliefert hat, sollen die Kategorien Ursache und Wirklichkeit

oder Existenz nur auf empirische Anschauungen, nur auf etwas, so in der Zeit wahrgenommen worden ist, angewendet werden dürfen, und außer dieser Anwendung sollen die Kategorien weder Sinn noch Bedeutung haben. Der Gegenstand außer unseren Vorstellungen (das Ding an sich) aber, der durch Einfluß auf unsere Sinnlichkeit die Materialien der Anschauung geliefert haben soll, ist nicht selbst wieder eine Anschauung oder sinnliche Vorstellung. Also darf auf ihn weder der Begriff der Ursache, noch auch der der Wirklichkeit oder Existenz angewendet werden. Ist daher die transscendentale Deduktion der Kategorien richtig, so ist einer der vorzüglichsten Grundsätze der Vernunftkritik, daß nämlich alle Erkenntniß mit der Wirksamkeit objektiver Gegenstände auf unser Gemüth anfange, unrichtig und falsch. In derselben Weise widerspricht sich die Vernunftkritik und mit ihr die Elementarphilosophie auch, indem sie die wirklichen Vorstellungen aus einem Vorstellungsvermögen als aus etwas objektiv Wirklichem ableitet und dieses für die Ursache von jenem erklärt, denn auch hier wendet sie die Kategorien der Ursache und der Wirklichkeit (Existenz) auf einen übersinnlichen Gegenstand an, nämlich auf ein besonderes Vermögen der Vorstellungen, das nicht angeschaut werden kann und durch keine Erfahrung gegeben ist. Diese Ableitung des Nothwendigen in unserer Erkenntniß aus dem Gemüthe als einem Dinge an sich, aus einem transscendentalen Wesen, einem hyperphysischen Subjekte, widerspricht übrigens den deutlichsten und bestimmtesten Erklärungen, die Kant in dem Abschnitte von dem Paralogismus der reinen Vernunft von unserer Erkenntniß des vorstellenden Subjektes gegeben hat. Das Erste, was Hume gegen sie eingewendet hätte, würde dies gewesen sein, daß sie allen ihren Eigenschaften nach in das Kapitel von der Dialektik der reinen Vernunft gehöre, und daß die Vernunftkritik dieses Kapitel und insbesondere denjenigen Abschnitt desselben, der vom Paralogismus handele, mit der Behauptung, daß ein Theil unserer Erkenntniß aus der Seele herrühre, hätte vermehren sollen. Ist es nicht überhaupt nach der Vernunftkritik gänzlich ungereimt, den eigentlichen Ursprung unserer Erkenntniß und ihrer Bestandtheile jemals einsehen zu wollen? Das Entstehen der Erkenntniß ist ja kein Gegenstand der Erfahrung, und das soll ja gänzlich ungereimt sein, wenn wir von einem Gegenstande mehr zu erkennen hoffen, als zur möglichen Erfahrung desselben gehört. Indem die Vernunftkritik das Nothwendige in unserer Erkenntniß für eine Wirkung des Gemüthes erklärt, schließt sie, daß, weil wir uns diesen Bestandtheil unserer Erkenntniß nur auf diese einzige Art als möglich denken und vorstellen können, er auch nur auf diese einzige Art möglich *sein* könne. Aber gerade das Prinzip dieses Schlusses, daß nämlich etwas nur auf diejenige Art objektiv und wirklich beschaffen sein könne, wie wir uns dessen Beschaffenheit vorzustellen vermögend sind, ist

dasjenige, dessen Richtigkeit Hume bezweifelte. Dieses Prinzip ist das Fundament, auf welches sich aller Dogmatismus gründet, dessen man sich von jeher in der Philosophie bedient hat, um die objektive Natur des außer unseren Vorstellungen Vorhandenen und das reell Wahre zu bestimmen, und durch dessen Anwendung man alle in ihren Resultaten sich widersprechenden Systeme der theoretischen Weltweisheit begründet hat. Uebrigens ist auch das nicht richtig, daß wir uns die Möglichkeit der Erkenntniß gar nicht anders vorstellen und denken können, als indem wir als die Quelle des Nothwendigen in derselben das Gemüth betrachten. Zugegeben nämlich, daß es nothwendige synthetische Urtheile in der menschlichen Erkenntniß gebe (und in der That ist dies eine unleugbare Thatsache und als solche keinen Zweifeln unterworfen), so läßt sich denken, daß alle unsere Erkenntniß aus der Wirksamkeit realiter vorhandener Gegenstände auf unser Gemüth herrühre, und daß auch die Nothwendigkeit, welche in gewissen Theilen dieser Erkenntniß angetroffen wird, durch die besondere Art und Weise, wie die Außendinge unser Gemüth affiziren und Erkenntnisse in demselben veranlassen, erzeugt werde, und daß mithin die nothwendigen synthetischen Urtheile nebst den in ihnen vorkommenden Vorstellungen nicht aus dem Gemüthe, sondern aus den nämlichen Gegenständen herrühren, welche die zufälligen und veränderlichen Urtheile nach der kritischen Philosophie in uns hervorbringen sollen.

Bemerkenswerth ist noch ein nicht von den Zweifeln, die sich auf den Begriff der Kausalität beziehen, hergenommener Einwand gegen die Lehre der Vernunftkritik, „daß die Vorstellungen und Urtheile a priori, die in uns vorhanden sein sollen, bloß die Formen der Erfahrungserkenntnisse seien und nur in Beziehung auf empirische Anschauungen Gültigkeit und Bedeutung haben können". „Die Vorstellungen und Begriffe a priori, meint nämlich Aenesidemus, könnten sich auch vermöge einer präformirten Harmonie der Wirkungen unseres Erkenntnißvermögens mit den objektiven Beschaffenheiten der Sachen außer uns auf diese Beschaffenheiten beziehen. Und dieser Harmonie gemäß würde dem Gemüthe durch die Anschauungen und Begriffe a priori, deren es sich bei seinen Thätigkeiten bedienen müßte, etwas vorgestellt werden, das nicht bloß subjektive Gültigkeit in unserer Erkenntnißart hätte, sondern das auch den Beschaffenheiten des Dinges an sich entspräche und dieselben repräsentirte."

Unter denen, die sich in dem ersten Stadium der durch Kant herbeigeführten Bewegung hervorgethan haben, ist weiter zu nennen **Salomon Maimon,** ein 1754 in Litthauen geborener Jude, der, von Wißbegierde erfüllt, völlig mittellos nach Deutschland kam und seit dem Jahre 1790

an verschiedenen Orten Nord-Deutschlands eine Reihe philosophischer Schriften (Versuch über die Transscendentalphilosophie 1790, Versuch einer neuen Logik nebst angehängten Briefen des Philalethes an Aenesidemus 1794, Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist 1797, u. a.) verfaßte, bis im Jahre 1800 sein unstetes Leben endete.

Wie Aenesidemus-Schulze, rechnete sich Maimon zu den Skeptikern. Auch Fichte stellt ihn mit Aenesidemus unter diesem Titel zusammen. Durch das Lesen neuer Skeptiker, besonders des Aenesidemus und der trefflichen Maimonschen Schriften, sagt Fichte in der Vorrede zu dem Schriftchen über den Begriff der Wissenschaftslehre, sei er davon überzeugt worden, daß die Philosophie, selbst durch die neuesten Bemühungen der scharfsinnigsten Männer, noch nicht zum Range einer evidenten Wissenschaft erhoben sei. Maimons Skepticismus ist aber, wie er selbst namentlich in den Briefen des Philalethes an Aenesidemus auseinandergesetzt hat, von demjenigen des Aenesidemus sehr verschieden. Gegen den Zweifel des Letzteren behauptete er die Möglichkeit, die Grenzen des Erkenntnißvermögens auf allgemeingültige Weise zu bestimmen. Auch war er überzeugt, daß mit der Lösung dieser Aufgabe bereits ein Anfang gemacht sei, nämlich durch die Kritik der reinen Vernunft, wenn er auch, wie er in der Vorrede zu den kritischen Untersuchungen sagt, diesem Werke, bei aller Bewunderung des ungemeinen Scharf- und Tiefsinnes und systematischen Geistes, den der Verfasser darin gezeigt habe, nur sehr mittelmäßigen objektiven Werth in Berichtigung und Erweiterung unserer Erkenntniß glaubte beilegen zu dürfen, und sich gezwungen sah, nicht bloß in einzelnen Stücken, sondern in dem ganzen Plane einer solchen Kritik von diesem großen Manne abzuweichen und hierin einen eigenen Weg einzuschlagen. Wenn andererseits Aenesidemus bezüglich des Daseins und der Eigenschaften an sich seiender Dinge nur bestritten hatte, daß bisher irgend etwas Gewisses darüber ausgemacht sei, so leugnete Maimon die Möglichkeit einer solchen Erkenntniß überhaupt. Eben dies hielt er für eine bereits auf allgemeingültige Weise ausgemachte Wahrheit der Vernunftkritik, daß eine Erkenntniß von Dingen an sich, sowohl hinsichtlich ihres Daseins als auch hinsichtlich ihrer Eigenschaften schlechthin unmöglich sei. Maimon forderte also von der Philosophie, nicht, daß sie zu irgend einer der vor Kant ausgebildeten Formen des Skepticismus zurückkehre, sondern daß sie vom Kantischen Kriticismus zu einem System, welches zugleich kritischer Idealismus und Skepticismus sei, fortschreite. Die kritische Philosophie ist nach seiner Auffassung schon in der von Kant ausgebildeten Gestalt Skepticismus; sie ist solcher, sofern sie die Unmöglichkeit eines Wissens um an sich seiende Dinge lehrt. „Meinen Erklärungen nach, sagte er, ist der

Skepticismus keineswegs dem kritischen Idealismus entgegengesetzt, welcher letztere keineswegs einen Dogmatismus von einer ganz eigenen Art enthält, sondern vielmehr liegt jener diesem zu Grunde." Die kritische Philosophie beweise aus Gründen, daß man von den Dingen an sich nichts wissen könne. „Aus Gründen aber zu beweisen, daß man etwas nicht wissen kann, kann wahrhaftig nicht Dogmatismus heißen. Die kritische Philosophie ist also dem Skepticismus nicht entgegengesetzt, sondern das, was dieser mit dem bloßen non liquet abweist, widerlegt jene aus Gründen." Aber die Lehre Kants geht ihm im Skepticismus nicht weit genug. Nicht nur müssen wir nach ihm auf Erkenntniß der Dinge an sich ganz und gar verzichten, wir können auch von den Erscheinungen nicht eine solche Erkenntniß haben, wie Kant sie dem menschlichen Verstande zuschrieb. Es giebt nämlich keine synthetischen Urtheile a priori, die von den uns a posteriori gegebenen Erscheinungen gelten, und also überhaupt keine Erfahrungserkenntniß im Kantischen Sinne dieses Wortes, d. i. keine Erkenntniß, deren Möglichkeit die Anwendung reiner Begriffe und Grundsätze auf die Erscheinungen zur Bedingung haben würde. Wir haben erstens reine Erkenntnisse a priori, die sich auf die Objekte des Denkens überhaupt beziehen. Den Beweis davon liefert die Logik, die den Grundsatz des Widerspruchs und die Formen des Denkens als Postulate von der Möglichkeit des Denkens eines Objekts überhaupt absolut a priori aufstellt. Wir haben zweitens reine Erkenntniß a priori, die sich auf Objekte des Erkennens, d. i. Objekte, die uns auf eine bestimmte Art in der Anschauung gegeben sind, bezieht und diese Objekte in ihrer gegebenen Bestimmtheit betrifft. Den Beweis davon giebt die reine Mathematik. Wir haben aber keine Erkenntniß a priori, die sich auf die Objekte der Erkenntniß a posteriori bezieht. Wenn Kant behauptete, daß wir im Besitze solcher Erkenntniß seien, so berief er sich statt aller Beweise auf das Faktum, daß Erfahrung, d. i. eine Erkenntnißart, welche durch die Anwendung von gewissen synthetischen Erkenntnissen a priori, z. B. des Begriffes und Grundsatzes der Kausalität, auf die sinnlichen Erscheinungen zu Stande kommen, wirklich sei. Aber dies ist nur ein vermeintes Faktum, welches auf einer psychologisch zu erklärenden Täuschung der Einbildungskraft beruht. Die Möglichkeit der Verbindungen des uns a posteriori in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen, von denen Kant voraussetzt, daß ihre Formen und Gesetze, z. B. die Form und das Gesetz der Kausalität, in der phänomenalen Natur objektives Dasein haben, läßt sich, wie Hume gezeigt hat, völlig nach psychologischen Gesetzen einsehen, und daher behält der Humesche Zweifel, ob sie nicht bloß subjektiv seien und also keine Gewähr dafür geben, daß alle Erscheinungen sich nach ihnen richten, sein Recht. „Kant setzt das Faktum als unbezweifelt voraus, daß wir Er-

fahrungssätze (die Nothwendigkeit ausdrücken) haben, und beweiset hernach die objektive Gültigkeit der Kategorien daraus, daß er zeigt, daß ohne dieselbe Erfahrung unmöglich wäre; nun ist aber Erfahrung möglich, weil sie nach seiner Voraussetzung wirklich ist, folglich haben diese Begriffe objektive Realität. Ich dagegen bezweifle das Faktum selbst, daß wir nämlich Erfahrungssätze haben." Noch eine zweite Lehre der Kritik der reinen Vernunft will der Skepticismus Maimons nicht gelten lassen: die von den Ideen. Um nicht mit der dogmatischen Philosophie gänzlich zu brechen, meint er, habe Kant gewisse Vorstellungen als in der Natur der Vernunft gegründete Vernunftideen angenommen. Die Kritik der Vernunft habe die ganze Lehre der Ideen erschlichen, indem sie dieselben aus der Natur der Vernunft herleite, da sie doch, wie leicht zu zeigen sei, aus der Natur der Einbildungskraft ihren Ursprung nehmen. Daß er sich auch gegen die Kritik der praktischen Vernunft fast durchweg ablehnend verhält, bringt er selbst nicht in Zusammenhang mit der skeptischen Richtung seiner Bemühungen um die Fortbildung der kritischen Philosophie.

Gegen die Einwürfe des Aenesidemus glaubt Maimon die Kritik der reinen Vernunft in Schutz nehmen zu müssen. Allerdings ist es nach seiner Ansicht ganz richtig, wenn Aenesidemus behauptet, daß die Annahme eines Gemüthes an sich, welches durch sein Vorstellungsvermögen das Nothwendige in den vorgestellten Erscheinungen oder die Form derselben hervorbringe, sowie an sich seiender Dinge, welche die Ursachen unserer Empfindungen und damit des Zufälligen in den vorgestellten Erscheinungen oder der Materie derselben seien, den Ergebnissen der Vernunftkritik widerspreche. Er erklärt sich auch insoweit mit Aenesidemus einverstanden, als derselbe den Vorwurf, sich dieses Widerspruches schuldig gemacht zu haben, gegen Reinhold richtet. Aber von der Kritik der reinen Vernunft will er nicht zugeben, daß sie durch denselben getroffen werde. „Die Kritik der reinen Vernunft, behauptet er, bestimmt keineswegs das Gemüth als die Ursache der nothwendigen synthetischen Urtheile; so wenig als Newton die Anziehungskraft als etwas außer den sich einander anziehenden Körpern, als Ursache dieser Anziehung bestimmt, sondern die Anziehungskraft bedeutet bei ihm bloß die allgemeine, durch Gesetze bestimmte, Wirkungsart der Anziehung; ebenso versteht Kant unter den im Gemüthe gegründeten Formen der Erkenntniß bloß die allgemeinen Wirkungsarten oder Gesetze der Erkenntniß, und bekümmert sich gar nicht um die Ursache derselben." „Die Kritik der reinen Vernunft bestimmt das Gemüth nicht als Ding an sich, nicht als Noumenon und auch nicht als Idee. Das Gemüth bedeutet bei ihr nichts Anderes als das ganz unbestimmte Subjekt der Vorstellungen, worauf sie sich alle beziehen. Die Bestimmung dieses Subjekts als Ding an sich, als Noumenon oder als Idee würde dasselbe

zur Vorstellung seiner selbst machen. Es würde also nicht mehr bloß Subjekt der Vorstellungen sein. Es muß daher seinem Begriffe gemäß unbestimmt bleiben. Es wird bloß als das logische Subjekt, aber nicht unter der ihm entsprechenden Kategorie, d. h. nicht einmal als Noumenon gedacht." Ebenso wenig wie ein Gemüth an sich, setzt die Kritik der reinen Vernunft Dinge an sich, die das Gemüth affiziren, voraus. „Sie versteht unter Erfahrung nicht eine durch die Dinge an sich bewirkte Erkenntniß, sondern eine Erkenntniß, die nicht durch die bloßen Gesetze des Erkenntnißvermögens bestimmt wird. Das Erkenntnißvermögen wird affizirt, heißt, es erlangt Erkenntnisse, die nicht durch seine Gesetze a priori von ihm bestimmt sind. Die Dinge an sich kommen hier also ganz aus dem Spiel." Daß er selbst die Annahme an sich seiender Dinge aus seinem kritischen Idealismus ausschließt, erklärt Maimon aufs Bestimmteste. Die Objekte unseres Vorstellens und Erkennens, sagt er, sind nichts außer dem Erkenntnißvermögen und von demselben Unabhängiges. Es ist allerdings ein nicht zu leugnendes Faktum, daß wir jede ursprüngliche Wahrnehmung auf etwas außer dem Bewußtsein beziehen, aber diese Beziehung findet im Erkenntnißvermögen selbst statt, und Reinhold hätte als ein kritischer Philosoph von Rechtswegen nicht zugeben sollen, daß sie außer demselben bestehe. Jenes Faktum beweist nichts für ihn, denn es läßt sich leicht nach psychologischen Gesetzen aus einer Illusion der Einbildungskraft erklären. Es ist auch eine Täuschung, wenn man glaubt, durch die Voraussetzung der Dinge an sich außer den Vorstellungen das für das Erkenntnißvermögen Zufällige in den Erscheinungen erklären zu können. In Wahrheit wird durch dieselbe gar nichts in Ansehung der Vorstellungen erklärt. Denn erkläre ich z. B. die Thatsache, daß ich eben jetzt die Vorstellung eines Hauses habe, da ich statt derselben die eines Baumes haben könnte, und daß ich das Mannigfaltige, welches diese Vorstellung des Hauses enthält, in dieser Ordnung und Verbindung vorstelle, da ich es auch in einer anderen vorstellen könnte, daraus, daß das Haus als Ding an sich jetzt in dieser Ordnung und Verbindung seiner Merkmale existirt, so stellt sich die neue Frage ein: warum existirt das Haus an sich eben jetzt und in dieser Ordnung und Verbindung, da an seiner Stelle auch etwas Anderes existiren könnte? Und die Beantwortung dieser Frage würde wieder ein Dasein annehmen müssen, nach dessen Grunde zu fragen wäre. Und so fände ich, wie weit ich auch im Fragen und Antworten fortgehen möchte, doch keine wirkliche Erklärung der Thatsache, daß ich eben jetzt diese bestimmte Erscheinung vorstelle. Vernünftigerweise kann gar nicht nach dem Grunde des Daseins der Erscheinungen, die wir vorstellen, gefragt werden, denn das Dasein kann durch keinen Grund begreiflich gemacht werden, weil dieser Grund wiederum nichts Anderes als ein Dasein sein kann und also wiederum einen anderen Grund erfordern wird, und so fort ins Unendliche.

Wie sehr sich auch nach allem diesem Maimon in seiner Stellung zur Kantischen Lehre von Reinhold unterscheidet, so stimmt er doch mit diesem in einem wichtigen Punkte seiner Bestrebungen zur Fortbildung der kritischen Philosophie überein. Auch ihm nämlich genügte die Art nicht, wie Kant von der Annahme mehrerer Erkenntnißvermögen, deren jedes sein eigenthümliches Prinzip a priori habe, ausgegangen war. Er versuchte einerseits die Mehrheit der Erkenntnißvermögen aus der Natur des Bewußtseins oder Denkens überhaupt zu erklären, welches nach seiner Ansicht die allgemeinste und daher unbestimmteste Funktion des Erkenntnißvermögens ist, zu welchem sich also alle Aeußerungen des Erkenntnißvermögens, auch das Vorstellen, darin Reinhold das letzte allen diesen Aeußerungen Gemeinsame gefunden zu haben glaubte, wie die Arten zur Gattung verhalten, und andererseits die Mehrheit der Formen, die das Erkenntnißvermögen a priori zu dem ihm a posteriori gegebenen Stoffe hinzuthue, aus der allgemeinen Form der Einheit des Mannigfaltigen zu verstehen. Den Versuch Reinholds, die ganze Vernunftkritik aus einem höchsten Grundsatze herzuleiten, hält er jedoch für verfehlt. Ich bin, sagt er, weit entfernt, der Kantischen Kritik den Mangel eines höchsten Prinzips vorzuwerfen, weil ein solches höchstes Prinzip nicht nur entbehrlich, sondern auch an sich unmöglich ist. Ueberhaupt bekennt er sich zu der Denkungsart derjenigen, welche lieber von der Forderung der größtmöglichen Einheit und absoluten Nothwendigkeit der Prinzipien einer Wissenschaft etwas nachlassen, als einen Satz, der (wie z. B. in der Mathematik der von den Parallellinien) an sich zwar evident genug ist, aber sich aus den bekannten Axiomen nicht erweisen läßt, deshalb gänzlich verwerfen wollen. Wenn Reinhold (nach Maimons Worten) glaubte, Kants Kritik der reinen Vernunft habe in dem Streben nach systematischer Gestaltung nicht genug gethan, sie hätte viel weiter ausholen und ein höchstes Prinzip, dem alle übrigen subordinirt seien, ausfindig machen sollen, so glaubt er seinerseits vielmehr das an Kant tadeln zu müssen, daß ihm an einem Systeme mehr als an genauer Bearbeitung der dazu erforderlichen Stücke gelegen gewesen sei. „Man sollte, sagt er, erst die Wahrheit der zu einem System überhaupt erforderlichen Stücke, d. h. ihre Tauglichkeit zu einem System überhaupt außer Zweifel setzen, alsdann würde sich das System, zu dem sie tauglich sind, von selbst ergeben; und sollte die Natur der zu behandelnden Wissenschaft kein System zulassen, so würde doch die Wissenschaft an sich berichtigt und erweitert werden. Der Mathematiker geht seinen sicheren Weg, ohne sich um ein System seiner Wissenschaft zu kümmern (man hat noch nie von einem System der Mathematik sprechen hören).“ Er selbst hat übrigens nicht bloß auf eine eigentlich systematische Darstellung der Erkenntnißlehre verzichtet, sondern ist auch hinter der Forderung einer überhaupt innerlich

zusammenhängenden und geordneten Ausführung seiner Gedanken zur Berichtigung und Erweiterung der kritischen Philosophie weit zurückgeblieben.

Mit Maimon war **Jacob Sigismund Beck** (geb. 1761, gest. 1842, Dozent der Philosophie in Halle, später Professor in Rostock, ein persönlicher Schüler Kants) darin einverstanden, daß die Annahme von Dingen an sich, welche die Ursachen unserer Empfindungen und das uns in den Erscheinungen Erscheinende seien, ganz ungereimt sei, aber auch mit Unrecht Kant zugeschrieben werde. Wenn die Kritik der reinen Vernunft, sucht Beck nachzuweisen, in dieser Hinsicht selbst von ihren Verehrern so völlig mißverstanden sei, so sei hauptsächlich die Methode, die sie gewählt habe, Schuld daran, nämlich die Methode, daß sie sich im Beginne ihres Werkes gänzlich in die Vorstellungsart des Lesers füge und erst in der Deduktion der Kategorien dieselbe verlasse und bestrebt sei, den Leser in die entgegengesetzte kritische Denkart einzuführen. Beginne sie, lediglich um der Verständlichkeit willen die Sprache des Realismus annehmend, mit dem Satze, daß uns die Gegenstände affiziren, dadurch unser Erkenntnißvermögen in Thätigkeit setzen und Vorstellungen in uns bewirken, welchen Satz der Leser nicht anders verstehen könne als dahin, daß mit diesen affizirenden Gegenständen die Dinge an sich gemeint seien, so lehre sie doch im Verfolge ganz deutlich, daß der Verstand einen Gegenstand an sich selbst bloß als transscendentales Objekt denke, wovon völlig unbekannt sei, ob es in uns, oder auch außer uns anzutreffen sei, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde. Unter den Gegenständen, die uns affiziren und Empfindungen in uns erregen, verstehe sie nicht Dinge an sich, sondern die Erscheinungen, welche die Objekte unserer Erkenntniß seien. (Die Empfindungen, will ohne Zweifel Beck hiermit sagen, sind selbst Erscheinungen, und der Verstand, dem sie erscheinen, setzt sie zu den phänomenalen Gegenständen, die ihnen korrespondiren, in derselben Weise in das Verhältniß der Wirkungen zu ihren Ursachen, in welcher er überhaupt Erscheinungen durch diese Kategorie verknüpft, und nur, wenn unter Kausalität ein Zusammenhang von Erscheinungen verstanden wird, hat es einen Sinn, nach der Ursache der Empfindungen zu fragen.)

Beck hat diese Ansicht ausgeführt und begründet in einer 1796, zwei Jahre nach Fichtes Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre veröffentlichten Schrift, von welcher Fichte sagt: er halte sie für das zweckmäßigste Geschenk, das dem Zeitalter habe gemacht werden können, und empfehle sie denen, die aus seinen Schriften die Wissenschaftslehre studiren wollten, als die beste Vorbereitung; sie führe nicht auf den Weg dieses Systems,

aber sie zerstöre das mächtigste Hinderniß, das denselben so Vielen verschließe. Dieselbe bildet den dritten Band des Werkes: Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Professor Kant, dessen erster Band 1793 erschienen war, und führt den Titel: Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muß.

Die Schrift vom einzig möglichen Standpunkte verdient nicht bloß wegen ihrer Bekämpfung der Annahme an sich seiender Dinge und ihres Versuches, dieselbe auch als unkantisch nachzuweisen, in der Geschichte genannt zu werden, sondern auch deshalb, weil sie sich einer Reinhold und Maimon gemeinsamen Bestrebung anschließt. Auch ihr ist es nämlich darum zu thun, die beiden Verrichtungen, durch deren Verbindung das erste Erkennen, d. i. dasjenige Vorstellen oder Bewußtsein, durch welches überhaupt erst Objekte für uns da sind oder welches noch nicht über das Hervorbringen von Objekten hinausgeht (Beck nennt es das ursprüngliche Vorstellen, es ist dasselbe, was Kant Erfahrung genannt hatte), zu Stande kommt, nämlich das Anschauen und das synthetische Einheit des Mannigfaltigen in den Erscheinungen hervorbringende Denken, als Theile oder Seiten einer einzigen Verrichtung, des ursprünglichen Vorstellens, zu begreifen, und ebenso die Formen, in welche durch dieses Vorstellen der Stoff der Erkenntniß gebracht wird, als Theile oder Seiten einer einzigen Form. Um sich des einzig möglichen Standpunktes zur Lösung der Aufgabe der Transscendentalphilosophie zu bemächtigen, muß man sich, wie Beck dem Leser sehr umständlich klar zu machen sucht (übrigens in einer Weise, die wohl den Zweifel hervorrufen kann, ob ihm selbst seine Theorie sehr klar gewesen sei), in die Weise jenes ursprünglichen Vorstellens, welches eben das Objekt der Transscendentalphilosophie ist, versetzen und dasselbe zergliedern, indem man zusieht, was man thut, indem man etwas ursprünglich vorstellt. Der oberste Grundsatz, nicht sowohl der Philosophie, sofern man darunter noch eine besondere Wissenschaft versteht, als vielmehr alles Verstandesgebrauches, ist daher nicht ein Satz, d. i. die Vorstellung eines Dinges durch einen Begriff, sondern ein Postulat, nämlich die Anmuthung, sich ein Objekt ursprünglich vorzustellen, oder sich in die ursprüngliche Vorstellungsweise selbst zu versetzen. Das Ausgehen von einem Postulate hat die Transscendentalphilosophie mit der Geometrie gemein. Denn der Geometer fängt seine Wissenschaft nicht damit an, daß er von seinem Objekte, dem Raume, dieses oder jenes aussagt, wie daß derselbe die Form der äußeren Anschauung sei, sondern er macht die Forderung an seinen Lehrling, daß er ganz von selbst sich den Raum müsse vorstellen können, beginnt also mit dem Postulate, sich den Raum vorzustellen. Schlägt man diesen Weg zur Lösung der

Aufgabe der Transscendentalphilosophie ein, so erkennt man leicht, daß das ursprüngliche Vorstellen ein Hervorbringen objektiv-synthetischer Einheit in einem Mannigfaltigen ist, daß es eine Mehrheit ursprünglicher Arten desselben, Kategorien, giebt, sowie auch, welches diese Arten sind, und daß mit der ersten, von den übrigen vorausgesetzten, der Kategorie der Größe, das Anschauen des Raumes und der Zeit zusammenfällt, indem die Kategorie der Größe die ursprüngliche von Theilen zum Ganzen gehende Synthesis des Gleichartigen, und andererseits das Erzeugen des Raumes und der Zeit nichts Anderes als diese Synthesis ist. Dies ist auch der Weg Kants. Die Kritik der reinen Vernunft läßt ihn nur nicht deutlich hervortreten, weil sie den Leser nicht sogleich mit dem wahren Ausgangspunkte, dem sich Versetzen in die Weise des ursprünglichen Vorstellens, bekannt macht. „Zu jenem bemeldeten Punkte, der Spitze alles Verstandesgebrauchs, führt sie den Leser nur nach und nach. Wir wollen diese Methode umkehren und uns bestreben, den Leser auf einmal darauf zu setzen. Hat er einmal diesen Punkt erreicht, so wird er die Kritik im hellsten Lichte erblicken."

Der Gedanke, daß die Vernunft, um zu einer Erkenntniß ihrer selbst zu gelangen, die ihr nach Inhalt und Form genügen könne, mit einer durch sich selbst gewissen Feststellung der Grundbestimmung ihres Wesens beginnen und dann aus dieser die Mannigfaltigkeit ihrer Seiten und Thätigkeiten herleiten und dieselben so als nothwendig zu ihr gehörend begreifen müsse, dieser Gedanke Reinholds, der auch, wenngleich unter gewissen Einschränkungen, für die Bestrebungen Maimons und später diejenigen Becks bestimmend war, einerseits, und die durch die Angriffe Jacobis und Schulzes herbeigeführte, von Maimon aufgenommene und dann von Beck aufs Nachdrücklichste vertretene Erkenntniß, der sich auch Reinhold nicht hatte verschließen können, daß die Annahme an sich seiender, des Vorgestellt-werdens oder Seins für eine Intelligenz nicht bedürfender Dinge der ganzen Richtung der Kantischen Vernunftlehre widerspreche, andererseits — diese beiden Hauptergebnisse der im Vorstehenden verzeichneten Unternehmungen haben durch den weiteren Verlauf der Geschichte der Philosophie die Bedeutung der Vorbereitung eines neuen großen Systems erhalten: des Fichteschen.

Johann Gottlieb Fichte ist geboren am 19. Mai 1762 zu Rammenau in der Oberlausitz als Sohn eines Leinewebers. Nach Beendigung seines der Theologie gewidmeten, durch seine große Armuth beeinträchtigten Universitätsstudiums wurde er Hauslehrer. In der Stellung eines solchen hat er zuerst an mehreren Orten Sachsens gelebt, dann

1788 bis 1790 in Zürich, wo er seine spätere Gemahlin kennen lernte und mit Pestalozzi in Berührung kam. Auf die Züricher Zeit folgte ein nicht ganz einjähriger Aufenthalt in Leipzig, während dessen er sich mit dem größten Eifer dem Studium der Lehre Kants widmete, die ihn namentlich durch ihren ethischen Theil mächtig ergriff. Vorher scheint er sich von den philosophischen Systemen nur mit demjenigen Spinozas eingehender beschäftigt zu haben. Im Jahre 1791 hatte er kurze Zeit eine Hauslehrerstelle in Warschau inne. Von dort reiste er nach Königsberg, um Kant persönlich kennen zu lernen. Um sich dem verehrten Meister zu empfehlen, verfaßte er hier innerhalb weniger Wochen eine Schrift „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" und legte Kant das Manuskript vor, der demselben denn auch seine Anerkennung zu Theil werden ließ. Im nächsten Jahre wurde dieses sich durchaus an die Kantische Ansicht vom Wesen der Religion, wie sie bereits in der Kritik der praktischen Vernunft vorlag, anschließende Werk veröffentlicht. Der Umstand, daß es durch ein Versehen anonym erschienen war, und daß sich die Kunde verbreitet hatte, Kant arbeite an einem Werke über die Religion, hatte für Fichte, der inzwischen eine Hauslehrerstelle bei Danzig angenommen hatte, die glückliche Folge, daß für den Verfasser seines Buches allgemein Kant gehalten wurde; denn als der wirkliche Sachverhalt bekannt wurde, verschaffte ihm diese Verwechselung, wie es nicht anders sein konnte, großes Ansehen. Im Frühjahr 1793 kehrte er nach Zürich zurück, um mit seiner Braut den Ehebund zu schließen. Hier blieb er, bis er im Jahre 1794 nach Jena übersiedelte, um die durch Reinholds Berufung nach Kiel erledigte Professur zu übernehmen. Die fünf Jahre, die Fichte in Jena gewirkt hat, sind reich an Erfolgen in seiner Lehrthätigkeit und in seiner wissenschaftlichen Arbeit, aber auch an Konflikten. Durch öffentliche Vorlesungen moralischen Inhaltes, die er auf den Sonntag gelegt hatte, brachte er die Geistlichkeit gegen sich auf, die darin den Versuch erblickte, der kirchlichen Sonntagsfeier Abbruch zu thun; doch entschied nach längeren Verhandlungen die Regierung in der Hauptsache zu seinen Gunsten. Dann zog er sich durch seine Bekämpfung der Einrichtung der studentischen Ordensverbindungen mit ihrem rohen Treiben deren Feindschaft zu und sah sich sogar, um sich den gewaltthätigen Aeußerungen derselben zu entziehen, genöthigt, während eines Semesters seine Vorlesungen einzustellen und seinen Wohnsitz in einem Dorfe bei Weimar zu nehmen. Ein Zerwürfniß endlich mit der Regierung endigte mit seinem Ausscheiden aus dem Amte (1799). Die erste Veranlassung war ein von ihm im Philosophischen Journal, an dessen Redaktion er betheiligt war, veröffentlichter Aufsatz: „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung", der den Begriff Gottes demjenigen der moralischen

Weltordnung gleichsetzte. Die kursächsische Regierung fand diesen Aufsatz sowie eine mit demselben zusammenhängende, von einem anderen Verfasser herrührende Abhandlung atheistisch, konfiszirte das Journal und forderte von der weimarischen Regierung, daß sie die Herausgeber zur Verantwortung ziehe. Diese gedachte es bei einem denselben durch den akademischen Senat zu ertheilenden Verweise bewenden zu lassen. Als aber Fichte, der bereits in zwei weiter unten zu nennenden Schriften seine Sache vor das Publikum gebracht hatte, in einem Briefe, welcher zur Kenntniß der Regierung zu kommen bestimmt war, eine drohende Haltung annahm und ankündigte, auf eine derbe Verweisung werde er mit seinem Entlassungsgesuche antworten, fügte die Regierung der Verordnung an den Senat, Fichte und seinem Mitredakteur ihre Unbedachtsamkeit zu verweisen, sogleich die Annahme des Entlassungsgesuches, als ob dasselbe bereits eingereicht sei, bei. Fichte siedelte nun nach Berlin über. Hier hat er, großen schriftstellerischen Arbeiten und öffentlichen Vorträgen sich widmend, im Verkehr mit hervorragenden Gelehrten und Dichtern, wie Fr. Schlegel, Tieck, Schleiermacher, ohne Unterbrechung bis zum Jahre 1805 gelebt. In diesem Jahre wurde ihm eine Professur an der damals preußischen Universität Erlangen übertragen, mit der Bestimmung, daß er dort nur im Sommer lesen, im Winter aber seine Wirksamkeit in Berlin fortsetzen solle. Aber nur Einen Sommer, den des Jahres 1805, ist es ihm beschieden gewesen, in Erlangen zu lehren. Infolge der unglücklichen Kriegsereignisse verließ er 1806 Berlin, um sich nicht unter die französische Herrschaft beugen zu müssen, und wandte sich zuerst nach Königsberg, wo er einen Winter hindurch als Inhaber einer provisorischen Professur Vorlesungen gehalten hat, dann nach Kopenhagen. Von dort kehrte er nach erfolgtem Friedensschlusse nach Berlin zurück. Im Winter 1807/8 hielt er, der Gefahr, welcher er sich dadurch in der von französischen Truppen besetzten Stadt aussetzte, muthig ins Auge blickend, der Warnungen seiner Freunde nicht achtend, die berühmten, von begeisterter Zuversicht auf eine große Zukunft seines Volkes, von Vaterlandsliebe und Freiheitsdrang durchwehten Reden an die deutsche Nation, in welchen er unter Hinweis auf die pädagogischen Bestrebungen Pestalozzis die Idee einer nationalen Erziehung als des Mittels, das deutsche Volk, das ein neues Zeitalter in der Geschichte der Menschheit herbeizuführen bestimmt sei, wieder aufzurichten und zu einem neuen und höheren Leben heranzubilden, entwickelte. Durch die Eröffnung der Berliner Universität (1810) gelangte er wieder in den Besitz eines Lehrstuhls. Für die Errichtung dieser neuen Hochschule hatte er, wie Schleiermacher und Andere, auf Aufforderung der Regierung einen Plan eingereicht, dessen sehr weit gehende reformatorische Ideen aber unzweckmäßig und undurchführbar befunden

wurden. Nachdem die Amtszeit des ersten, vom Könige ernannten Rektors abgelaufen war, wurde Fichte vom akademischen Senate zum Nachfolger desselben erwählt, doch fand er sich durch den Widerspruch, auf den seine Bestrebungen zur Reform des studentischen Lebens bei der Mehrzahl seiner Kollegen stieß, bewogen, vor dem Ende des Amtsjahres von dieser Stelle zurückzutreten. Als der Befreiungskampf begann, erbot er sich, als religiöser Redner das Hauptquartier zu begleiten, erhielt jedoch einen abschlägigen Bescheid. Das Ende des Krieges sollte er nicht erleben. Er starb am 27. Januar 1814 an einem Fieber, das sich von seiner Frau, welche es sich durch ihre Thätigkeit in den Lazarethen zugezogen hatte, auf ihn übertragen hatte.

Die lange Reihe der Schriften Fichtes wird eröffnet durch den Versuch einer Kritik aller Offenbarung, 1792. Dann folgen, noch der vorjenenser Zeit angehörend, zwei anonym erschienene politische Schriften: 1. Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede. Heliopolis, im letzten Jahre der alten Finsterniß. 1792. 2. Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution. Erster Theil. 1793. — Die wichtigsten Schriften aus der jenaischen Zeit sind: 1. Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie. 1794. 2. Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. 1794. 3. Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre. 1795. 4. Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. 1796. (Kants Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre erschienen erst 1797.) 5. Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre. 6. Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, für Leser, die schon ein philosophisches System haben. 1797. (Mit großer Klarheit und in schöner Sprache legen diese beiden Einleitungen den Standpunkt der Wissenschaftslehre dar.) 7. Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. 1797. (Unvollendet; erschienen ist nur im Philosophischen Journal das erste Kapitel.) 8. Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre. 1798. 9. J. G. Fichtes Appellation an das Publikum über die durch ein kurfürstlich sächsisches Konfiskationsreskript ihm beigemessenen atheistischen Aeußerungen. Eine Schrift, die man erst zu lesen bittet, ehe man sie konfiszirt. 1799. 10. Der Herausgeber des Philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus. Herausgegeben von J. G. Fichte. 1799. — Von den späteren Schriften sind hervorzuheben: 1. Die Bestimmung des Menschen. 1800. (Eine

den Antheil des Gemüthes an dem Wissensbedürfnisse zum Ausdruck bringende, Gemeinverständlichkeit erstrebende Darstellung der Welt- und Lebensansicht.) 2. Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen. 1801. 3. Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, dargestellt in Vorlesungen, gehalten zu Berlin im Jahre 1804—1805. (Fichtes Hauptwerk zur Philosophie der Geschichte, an welches die Reden an die deutsche Nation anknüpfen.) 4. Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit. In öffentlichen Vorlesungen, gehalten zu Erlangen im Sommerhalbjahr 1805. 5. Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre. In Vorlesungen, gehalten zu Berlin im Jahre 1806. 6. Reden an die deutsche Nation. 1808. 7. Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse. 1810. 8. Die Thatsachen des Bewußtseins. Vorlesungen, gehalten an der Universität zu Berlin im Winterhalbjahr 1810—1811. (Erst nach Fichtes Tode, 1817, erschienen.)

Wie stark auch in Fichte der Trieb zur philosophischen Forschung war, wollte er derselben doch nur die Bedeutung eines Mittels für die Zwecke des praktischen Lebens zugestehen. Er schrieb sich zwar selbst eine „entschiedene Liebe zu einem spekulativen Leben" zu. „Die Liebe der Wissenschaft, sagt er in den gerichtlichen Verantwortungsschriften, wo er die Verdächtigung, daß er zu der revolutionär gesinnten Klasse von Gelehrten gehöre, zurückweist, — die Liebe der Wissenschaft und ganz besonders die der Spekulation, wenn sie den Menschen einmal ergriffen hat, nimmt ihn so ein, daß er keinen anderen Wunsch übrig behält als den, sich in Ruhe mit ihr zu beschäftigen." Der Plan, den er für sein Leben entworfen habe, bestehe darin, zuvörderst sein philosophisches System deutlich darzustellen und zu vollenden und dann anderen neuen Entdeckungen nachzugehen, welche sich ihm von seinem Systeme aus darböten. „Und sähe ich ein Leben von Jahrhunderten vor mir, ich wüßte dieselben schon jetzt ganz meiner Neigung gemäß so einzutheilen, daß mir nicht eine Stunde zum Revolutioniren übrig bleiben würde." Aber wirklichen Werth glaubte er dem Wissen doch nur in seinem Zusammenhange mit dem praktischen Leben beimessen zu dürfen. „Nichts, sagte er, hat unbedingten Werth und Bedeutung, als das Leben; alles Uebrige, Denken, Dichten und Wissen hat nur Werth, insofern es auf irgend eine Weise sich auf das Lebendige bezieht, von ihm ausgeht und in dasselbe zurückzulaufen beabsichtigt." Dem Leben aber dient nach seiner Ueberzeugung die Wissenschaft wahrhaft nur insoweit, als die Beschäftigung mit ihr dazu beiträgt, den Charakter zu

bilden, und als sie den Menschen darüber belehrt, wonach er aus dem innersten Grunde seines Wesens verlangt, und was er thun muß, um dieses Verlangen zu befriedigen, oder, was dasselbe ist, was zu thun seine Pflicht ist. Darum verlangt er in seiner Sittenlehre, daß die Erkenntniß unserer Pflicht zu dem Zwecke, sie zu thun, das Endziel alles unseres Denkens und Forschens sei und daß wir aus Pflicht, nicht aus bloßer Wißbegierde forschen. „Ich soll, heißt es in der Bestimmung des Menschen, meinen Verstand ausbilden und mir Erkenntnisse erwerben, so viel ich irgend vermag; aber in dem einigen Vorsatze, um dadurch der Pflicht in mir einen größeren Umfang und eine weitere Wirkungssphäre zu bereiten." „Ich soll nichts wissen wollen darüber hinaus, was ich thun soll." Mit dem Triebe zur philosophischen Forschung und dem Bedürfnisse, aus wissenschaftlicher Erkenntniß heraus sich die Ziele und Wege seiner Thätigkeit zu bestimmen, verband sich in Fichte, wie schon aus den vorstehenden Notizen über sein Leben und seine Schriften hervorgeht, weiter ein starker Drang, mit der ihm in seltenem Maße verliehenen Kunst der geschriebenen und der gesprochenen Rede in Anderen die hohe Gesinnung, die ihn selbst erfüllte, zu wecken und zu stärken und sie für seine Ueberzeugungen von dem Zwecke, den die Menschheit zu verwirklichen bestimmt sei, und den sich daraus für die Gegenwart ergebenden Aufgaben zu gewinnen und so lehrend und erziehend auf die Menschheit einzuwirken. In seiner philosophischen Arbeit wie in seiner Wirksamkeit nach außen treten uns die Grundzüge seiner großen Persönlichkeit entgegen: ein auf Einheit und Ganzheit in den Ueberzeugungen dringender, gegen die Zumuthung inkonsequenter Zugeständnisse unnachgiebiger Verstand, ein von den sittlichen Aufgaben erfüllter, sicherer, fester Wille, eine vorwärts drängende ausdauernde Thatkraft. Auch gewisse Unvollkommenheiten freilich, die nicht selten im Gefolge dieser Eigenschaften anzutreffen sind, lassen sich bei ihm nicht verkennen: Mangel an der Gabe sorgfältiger Auffassung und besonnener Würdigung des Thatsächlichen, sowie an Nüchternheit und Behutsamkeit in der Ausführung seiner wissenschaftlichen Entwürfe, ein von Rechthaberei, Ueberhebung und pädagogischer Anmaßung nicht freies Wesen, Neigung zu Uebertreibungen, namentlich im moralischen Gebiete, dazu ein mit dem Alter wachsender Zug zu mystischer Spekulation, der seinen unverständlichen Erzeugnissen die Form und den Ausdruck von Entwickelungen eines klaren und scharfen Verstandesdenkens zu geben bemüht ist.

Das System Fichtes ist nicht zur vollständigen Ausführung gelangt. Die Grundlage desselben enthalten die beiden Schriften des Jahres 1794. Von diesen hat derjenige Theil, der die theoretische Philosophie begründet, eine Fortsetzung nur in dem Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre erhalten, und diese Fortsetzung löst nur einen kleinen Theil

der der theoretischen Philosophie gestellten Aufgabe. Nachdem sie aus dem Wesen des vorstellenden Bewußtseins gezeigt hat, daß demselben nothwendig Zeit, Raum und ein Mannigfaltiges der Anschauung gegeben seien, bricht sie mit der Bemerkung ab, mit dieser Deduktion a priori sei das Eigenthümliche der Wissenschaftslehre (nämlich im Vergleiche mit der Kritik der reinen Vernunft) aufgestellt, und der Leser werde für jetzt gerade bei demjenigen Punkte niedergesetzt, wo Kant ihn aufnehme. Die weiteren Schriften, welche die theoretische Philosophie betreffen, sind insoweit, als sie dies thun, Erläuterungen, Versuche tieferer Begründung und neue Darstellungen des schon vorher ausgeführten Theils der Wissenschaftslehre. An den anderen Theil der Grundlage, den die praktische Philosophie begründenden, schließen sich zwar zunächst zwei ausführliche Werke, das Naturrecht und die Sittenlehre, und weiterhin Schriften, welche diese durch eingehende Betrachtungen über die Religion und die Geschichte ergänzen, aber diese Arbeiten hängen weder unter sich noch mit dem praktischen Theile der Grundlage der Form nach in der Weise zusammen, daß man sagen könnte, sie bildeten zusammen mit dem letzteren eine systematische Darstellung der praktischen Philosophie.

Die auf die Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre folgenden Schriften stehen zu dieser auch nicht in dem Verhältnisse, daß sie nur die in ihr enthaltene Lehre theils erweiterten, theils erläuterten und vertieften, theils auf eine neue Art darstellten. Vielmehr tritt in der Reihe derselben eine allmählich wachsende Veränderung der Grundansicht hervor. Diese Veränderung geht indessen nicht so weit, wie diejenigen meinen, welche dem Systeme, das er in Jena gelehrt habe, ein späteres gegenüberstellen, zu dem er in Berlin, und zwar unter dem Einflusse der Naturphilosophie Schellings, allmälig übergegangen sei. Seine Grundansicht hat sich verändert, und das nicht erst nach seiner Uebersiedelung nach Berlin, auch nicht erst nach der entschiedenen Trennung Schellings von ihm — schon die Schriften des Jahres 1797 stimmen nicht mehr ganz mit der Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre überein —, aber ihrem innersten Kerne nach ist sie doch immer dieselbe geblieben. Fichte selbst hat der Behauptung, daß er seinen Standpunkt gewechselt habe, den entschiedensten Widerspruch entgegengesetzt. In der Vorrede zu der Anweisung zum seligen Leben (1806) sagt er von diesen Vorlesungen und den vorhergehenden über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters und über das Wesen des Gelehrten: „Sie sind insgesammt das Resultat meiner, seit sechs bis sieben Jahren, mit mehr Muße und im reiferen Mannesalter unablässig fortgesetzten Selbstbildung an derjenigen philosophischen Ansicht, die mir schon vor dreizehn Jahren zu Theil wurde, und welche, obwohl sie, wie ich hoffe, Manches an mir geändert haben dürfte, dennoch sich selbst seit

dieser Zeit in keinem Stücke geändert hat.“ Und in einem Aufsatze aus demselben Jahre, der sich in den nachgelassenen Werken findet, heißt es, er schiebe die Erfüllung des vor Langem gegebenen Versprechens einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre weiter hinaus, weil es ihm immer deutlicher geworden sei, daß die alte Darstellung gut und vorerst ausreichend sei. „Da ich, fährt er fort, soeben die ehemalige Darstellung der Wissenschaftslehre für gut und richtig erklärt habe, so versteht sich, daß niemals eine andere Lehre von mir zu erwarten ist, als die ehemals an das Publikum gebrachte.“ Das Wesen und den Charakter der ehemals dargelegten Wissenschaftslehre werde man in allen seinen jetzigen und künftigen Erklärungen über Wissenschaftslehre unverändert wiederfinden.

1. Der Begriff der Wissenschaftslehre und ihre Grundsätze.

Die Lehre Fichtes beginnt (in dem Schriftchen über den Begriff der Wissenschaftslehre, in welchem er, wie er später sagte, sein System zu allererst ankündigte) mit der Entwickelung eines neuen Begriffes der Philosophie. Den Ausgangspunkt derselben bildet der Begriff der Wissenschaft überhaupt. Eine Wissenschaft hat, wie allgemein zugestanden wird, systematische Form; alle Sätze in ihr hängen in einem einzigen Grundsatze, d. i. in einem Satze, der vor der Verbindung mit den übrigen und unabhängig von ihr gewiß ist, zusammen und vereinigen sich in ihm zu einem Ganzen, und zwar dadurch, daß er ihnen seine Gewißheit mittheilt. Nicht mehr als Einen Grundsatz kann eine Wissenschaft haben, denn nur durch das Verhältniß ihrer Gewißheit zu einander, daß sie alle die Eine und gleiche Gewißheit haben, die ihnen durch denselben Satz mitgetheilt wird, bildet eine Mehrheit von Sätzen eine Wissenschaft. An diese Grundbestimmung des Begriffes der Wissenschaft knüpfen sich zwei Fragen, erstens, wie sich die Gewißheit des Grundsatzes, und zweitens, wie sich die Befugniß, auf eine bestimmte Art aus dem Grundsatze die Gewißheit anderer Sätze zu folgern, begründen lasse, oder, da jeder Wissenschaft durch ihren Grundsatz ihr Gehalt bestimmt wird, und da in der Art, wie der Grundsatz seine Gewißheit den anderen Sätzen mittheilt und ihnen dadurch auch ihren Gehalt giebt, die Form der Wissenschaft besteht: wie Gehalt und wie Form einer Wissenschaft überhaupt möglich sei, — zwei Fragen, die sich in die Eine zusammenfassen lassen: wie ist die Wissenschaft selbst möglich? Etwas, worin diese Frage beantwortet würde, wäre selbst eine Wissenschaft, und zwar die Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt, von dem Systeme des menschlichen Wissens. Die Aufgabe derselben würde, bestimmter, darin bestehen, die Möglichkeit der Grundsätze überhaupt zu

begründen, zu zeigen, wie, inwiefern, unter welchen Bedingungen und vielleicht in welchen Graden etwas gewiß sein könne, und überhaupt, was das heiße, gewiß sein, dann insbesondere die Grundsätze aller möglichen Wissenschaften zu erweisen, die in ihnen selbst nicht erwiesen werden können, und endlich für alle möglichen Wissenschaften die systematische Form zu begründen. „Die Benennung einer solchen Wissenschaft, deren Möglichkeit bis jetzt bloß problematisch ist, ist willkürlich. Wenn sich jedoch zeigen sollte, daß der Boden, der nach aller bisherigen Erfahrung für den Anbau der Wissenschaften brauchbar ist, durch die ihm zugehörigen bereits besetzt sei, und daß sich nur noch Ein unangebautes Stück Land zeige, nämlich das für die Wissenschaft der Wissenschaften überhaupt; — wenn sich ferner unter einem bekannten Namen (dem der Philosophie) die Idee einer Wissenschaft vorfände, welche doch auch Wissenschaft sein oder werden will, und welche über den Platz, wo sie sich anbauen soll, mit sich nicht einig werden kann: so wäre es nicht unschicklich, ihr den aufgefundenen leeren Platz anzuweisen. Ob man sich bisher bei dem Worte Philosophie eben das gedacht habe oder nicht, thut überhaupt nichts zur Sache; und dann würde diese Wissenschaft, wenn sie nur einmal Wissenschaft geworden wäre, nicht ohne Fug einen Namen ablegen, den sie aus einer keineswegs übertriebenen Bescheidenheit bisher geführt hat — den Namen einer Kennerei, einer Liebhaberei, eines Dilettantismus. Die Nation, welche diese Wissenschaft erfinden wird, wäre es wohl werth, ihr aus ihrer Sprache einen Namen zu geben, und sie könnte dann schlechthin die Wissenschaft oder die Wissenschaftslehre heißen. Die bisher sogenannte Philosophie wäre demnach die Wissenschaft von einer Wissenschaft überhaupt."

Daß in jeder Wissenschaft alle Sätze ihre Gewißheit von einem einzigen Grundsatze entlehnen, und daß eben darin die Einheit der Wissenschaft bestehe, setzt Fichte als allgemein zugestanden voraus. Er unterläßt es auch zunächst, an Beispielen bestehender Wissenschaften zu zeigen, daß diese Auffassung zutreffe. Erst ein späterer Paragraph, der sich mit der Frage beschäftigt, wie es zu denken sei, daß die Wissenschaftslehre, der es doch zukomme, von den Sätzen aus, die sie gefunden habe, weiter zu folgern, die Aufgabe, aus einem in ihr begründeten Satze in gewisser Weise Folgerungen zu ziehen, einer anderen Wissenschaft übertrage, welche Grenze also die Wissenschaftslehre von den besonderen durch sie begründeten Wissenschaften scheide, holt das Versäumte nach, jedoch in einer sehr unzureichenden Weise. Jene Frage wird zunächst dahin beantwortet, daß zu einem Satze der Wissenschaftslehre noch etwas, das freilich nirgend anders her, als wiederum aus der Wissenschaftslehre entlehnt sein könne, hinzukommen müsse, wenn er Grundsatz einer besonderen Wissenschaft werden solle. Bezüglich dieses Hinzukommenden wird dann folgende Hypothese,

deren Wahrheit erst in der Wissenschaftslehre selbst erwiesen werden könne, aufgestellt. Die Wissenschaftslehre enthält diejenigen bestimmten Handlungen des menschlichen Geistes, die er gezwungen und nothwendig vollbringt, und stellt zugleich als höchsten Erklärungsgrund dieser Handlungen ein Vermögen eines freien Handelns, welches zum Gegenstande das durch die Wissenschaftslehre überhaupt gegebene Nothwendige hat, auf. Die besonderen Wissenschaften nun enthalten solche freie Handlungen, sofern dieselben eine bestimmte Richtung nehmen (während die Wissenschaftslehre nur nothwendige Handlungen enthält). Und die Freiheit, einem Handeln, welches ein durch die Wissenschaftslehre gegebenes Nothwendiges zum Gegenstande hat, eine beliebige Bestimmtheit zu geben, ist das, was zu einem durch die Wissenschaftslehre begründeten Satze hinzukommt, wenn derselbe zum Grundsatze einer besonderen Wissenschaft wird. Diese Hypothese wird dann durch die Beispiele der Mathematik und der Naturwissenschaft erläutert. Das freie Handeln, welches in der Mathematik enthalten ist, ist das Begrenzen des Raumes nach einer Regel oder die Konstruktion in demselben durch die Einbildungskraft, das durch die Wissenschaftslehre gegebene Nothwendige, welches den Gegenstand ihres freien Handelns bildet, der Raum. „Die Aufgabe überhaupt, den Raum nach einer Regel zu begrenzen, oder die Konstruktion in demselben, ist Grundsatz der Geometrie." Das in der Naturwissenschaft enthaltene freie Handeln ist das von der Urtheilskraft ausgehende, wenn sie von den Gesetzen, nach denen die Natur beobachtet werden soll und muß, nach Belieben das eine oder das andere auf einen beliebigen Gegenstand in der Natur anwendet; und das durch die Wissenschaftslehre als nothwendig Gegebene, worauf sich dieses freie Handeln bezieht, besteht in jenen Gesetzen der Beobachtung und der ihrem Sein und ihren Bestimmungen nach als unabhängig von uns anzusehenden Natur. „Die Aufgabe überhaupt, jeden in der Erfahrung gegebenen Gegenstand an jedes in unserem Geiste gegebene Naturgesetz zu halten, ist Grundsatz der Naturwissenschaft." Eine Erklärung der Gleichsetzung von Aufgabe und Grundsatz ist diesen Beispielen nicht beigefügt.

Ob die projektirte Wissenschaftslehre möglich ist, hängt, wie die genannte Schrift weiter ausführt, davon ab, ob Alles, was im menschlichen Wissen nicht unmittelbar gewiß ist, in einem einzigen unmittelbar gewissen Grundsatze, der ihm seine Gewißheit mittheilt, zusammenhängt, mit Einem Worte, ob im menschlichen Wissen ein System ist. Angenommen, es sei kein System im menschlichen Wissen, so lassen sich zwei Fälle denken: entweder es giebt überhaupt nichts unmittelbar Gewisses, unser Wissen bildet also mehrere oder Eine unendliche Reihe, in der jeder Satz durch einen höheren, und dieser wieder durch einen höheren u. s. f. begründet wird, oder unser Wissen besteht aus mehreren endlichen Reihen, deren jede

in einem Grundsatze schließt, und alle diese Grundsätze sind voneinander unabhängig, ohne Zusammenhang unter sich, völlig isolirt. Im ersten Falle haben wir kein festes Wissen, unsere Gewißheit ist erbeten, und wir können ihrer nie auf den folgenden Tag sicher sein. Im zweiten Falle ist unser Wissen, soweit es sich erstreckt, zwar sicher, aber es ist kein einiges Wissen, sondern viele Wissenschaften. Umgekehrt: sollen nicht etwa bloß ein oder mehrere Fragmente eines Systems, wie im ersten Falle, oder mehrere Systeme, wie im zweiten, sondern soll ein vollendetes und einiges System im menschlichen Geiste sein, so muß es einen höchsten und absolut ersten Grundsatz geben, durch den alle anderen Sätze des menschlichen Wissens Gewißheit empfangen. „Verbreite von ihm aus sich unser Wissen in noch so viele Reihen, von deren jeder wieder Reihen u. s. f. ausgehen, so müssen doch alle in einem einzigen Ringe festhängen, der an nichts befestiget ist, sondern durch seine eigene Kraft sich und das System hält. Wir haben nun einen durch seine eigene Schwerkraft sich haltenden Erdball, dessen Mittelpunkt Alles, was wir nur wirklich auf dem Umkreise desselben, und nicht etwa in die Luft, und nur perpendikular, und nicht etwa schiefwinklicht angebaut haben, allmächtig anzieht und kein Stäubchen aus seiner Sphäre sich entreißen läßt." Ob es nun ein solches System und — was seine Bedingung ist — einen solchen Grundsatz gebe, das läßt sich auf keinem anderen Wege entscheiden, als durch den Versuch, die Wissenschaftslehre zu Stande zu bringen. Die Möglichkeit dieser Wissenschaft ist also zunächst problematisch und läßt sich nicht anders als durch die Wirklichkeit darthun. „Gelingt es uns, so haben wir durch die wirkliche Aufstellung der Wissenschaft bewiesen, daß sie möglich war, und daß es ein System des menschlichen Wissens gebe, dessen Darstellung sie ist. Gelingt es uns nicht, so ist entweder überhaupt kein solches System, oder wir haben es nur nicht entdeckt und müssen die Entdeckung desselben glücklicheren Nachfolgern überlassen."

Aus der Entwickelung des Begriffes der Wissenschaftslehre ist noch folgende Betrachtung von Wichtigkeit. Die Wissenschaftslehre ist selbst eine Wissenschaft. Auch sie muß daher zuvörderst einen Grundsatz haben, der in ihr nicht erwiesen werden kann, und auch in keiner über ihr stehenden Wissenschaft, denn eine höhere Wissenschaft als sie giebt es nicht, — einen Grundsatz also, der durch sich selbst gewiß ist. Es ist derselbe Grundsatz, in welchem, wenn die Wissenschaftslehre möglich ist, wenn also in dem menschlichen Wissen ein System ist, alles menschliche Wissen zusammenhängt. „Alle anderen Sätze werden nur eine mittelbare und von ihm abgeleitete Gewißheit haben; er muß unmittelbar gewiß sein. Auf ihn gründet sich alles Wissen, und ohne ihn wäre überhaupt kein Wissen möglich; er aber gründet sich auf kein anderes Wissen, sondern er ist der Satz des Wissens

schlechthin. . . . Er ist der Grund aller Gewißheit, d. h. Alles, was gewiß ist, ist gewiß, weil er gewiß ist. . . . Er ist der Grund alles Wissens, d. h. man weiß, was er aussagt, weil man überhaupt weiß; man weiß es unmittelbar, so wie man irgend etwas weiß. Er begleitet alles Wissen, ist in allem Wissen enthalten, und alles Wissen setzt ihn voraus." Wenn man unter einem Grundsatze einer Wissenschaft einen Satz versteht, der in dieser Wissenschaft in keiner Weise durch einen anderen bedingt ist, so kann die Wissenschaftslehre, wie auch jede andere Wissenschaft, nur Einen Grundsatz haben. Nennt man aber auch solche Sätze, welche zwar in Einer Hinsicht durch einen vorhergehenden Satz der Wissenschaft, der sie angehören, bedingt, in einer anderen Hinsicht aber innerhalb dieser Wissenschaft unbedingt sind, Grundsätze dieser Wissenschaft, so ist es denkbar, daß die Wissenschaftslehre außer dem absolut-ersten Grundsatze alles Wissens noch zwei Grundsätze habe. Es ist nämlich an jedem Satze zweierlei zu unterscheiden, Gehalt und Form. Der Gehalt eines Satzes ist dasjenige, von dem man durch ihn etwas weiß, die Form das, was man davon weiß. Z. B. „in dem Satze: Gold ist ein Körper, ist dasjenige, wovon man etwas weiß, das Gold und der Körper; das, was man von ihnen weiß, ist, daß sie in einer gewissen Rücksicht gleich seien und insofern eines statt des anderen gesetzt werden können. Es ist ein bejahender Satz, und diese Beziehung ist seine Form." Wendet man diese Unterscheidung auf den ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre und alles Wissens überhaupt an, so ist derselbe sowohl seinem Gehalte als auch seiner Form nach absolut. Seine Form ist lediglich durch seinen Gehalt, sein Gehalt lediglich durch seine Form bestimmt; diese Form kann nur zu diesem Gehalte und dieser Gehalt nur zu dieser Form passen, so daß durch den Satz selbst seine Form nicht nur gegeben, sondern auch als schlechthin gültig für seinen Gehalt aufgestellt ist, denn nichts Anderes als dieses kann (wie Fichte versichert) es heißen, wenn von ihm gesagt wird, daß er unmittelbar durch sich selbst gewiß sei. Es läßt sich nun denken, daß zu dem sowohl dem Gehalte als auch der Form nach absoluten Grundsatze in der Wissenschaftslehre zwei weitere Grundsätze kommen, die nur zum Theil absolut, zum Theil aber durch jenen bedingt sind: einer, der der Form nach unbedingt ist, dem aber der Gehalt zu dieser Form durch den ersten Grundsatz bestimmt wird, und einer, der umgekehrt dem Gehalte nach unbedingt, der Form nach bedingt ist. —

Die Ausführung der Wissenschaftslehre (in der Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre vom Jahre 1794) wendet sich ohne weitere Vorbereitung der Aufgabe zu, den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens aufzusuchen. Wie man verfahren

muß, dieselbe zu lösen, ergiebt sich daraus, daß das, was der gesuchte Grundsatz aussagt, etwas sein soll, was man unmittelbar weiß, so wie man irgend etwas weiß, oder daß er alles Wissen begleitet und in ihm enthalten ist (siehe oben). Man muß hiernach von irgend einem Satze ausgehen, den Jeder ohne Widerrede zugiebt, und aus demjenigen, was man dadurch weiß, daß man das von ihm Behauptete weiß, Alles absondern, was sich absondern läßt, und nur das zurückbehalten, was sich schlechthin nicht wegdenken läßt. Dergleichen Sätze, sagt Fichte, dürfte es wohl mehrere geben; wir wählen denjenigen, von welchem aus der Weg zu unserem Ziele am kürzesten ist. Dies ist der Satz A ist A. Von einer abgekürzten Wiedergabe der gar sehr der Klarheit und Evidenz ermangelnden Betrachtungen, welche die Wissenschaftslehre über diesen Satz anstellt, und zwar unter den irrigen Voraussetzungen, daß derselbe, wenn er seinem Wortlaute nach verstanden werden soll, überhaupt einen Gedanken ausdrücke, und daß die Urtheile, die von einem Gegenstande eine Beschaffenheit prädiziren, nicht die Voraussetzung der Existenz dieses Gegenstandes enthalten (vergleiche oben Bd. I, S. 238 f.), darf hier abgesehen werden. Das Ergebniß derselben lautet, daß man das in dem Satze A ist A Behauptete nicht wissen könne, ohne das in dem Satze Ich bin Ich Behauptete zu wissen, und daß dieser der Grund und näher der selbst nicht wieder auf ein Höheres gegründete Grund der Gewißheit jenes und mithin der gesuchte Grundsatz sei. Aus den Betrachtungen, die zu diesem Ergebnisse führen, geht, wie Fichte glaubt, zugleich hervor, daß der Satz Ich bin Ich eine ganz andere Bedeutung hat als der Satz A ist A. Während nämlich der letztere es dahin gestellt sein läßt, ob A ist, und nur behauptet, daß, wenn A gesetzt sei, es als A gesetzt sei, gilt der erstere unbedingt und schlechthin. In ihm ist das Ich nicht unter Bedingung, sondern schlechthin mit dem Prädikate der Gleichheit mit sich selbst gesetzt, er läßt sich also auch ausdrücken: Ich bin. Und weiter folgt, daß das Sein des Ich in seinem sich selbst Setzen (seinem Selbstbewußtsein) besteht. „Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: das Ich ist, und es setzt sein Sein, vermöge seines bloßen Seins. Es ist zugleich das Handelnde und das Produkt der Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und That sind Eins und eben dasselbe; und daher ist das: Ich bin, Ausdruck einer Thathandlung." (Den Begriff der Thathandlung setzt Fichte andererseits dem der Thatsache entgegen.) „Und dies, fährt die Wissenschaftslehre fort, macht es denn völlig klar, in welchem Sinne wir hier das Wort Ich gebrauchen, und führt uns auf eine bestimmte Erklärung des Ich, als absoluten Subjekts. Dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloß darin besteht, daß es sich

selbst als seiend setzt, ist das Ich, als absolutes Subjekt. So wie es sich setzt, ist es; und so wie es ist, setzt es sich; und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin und nothwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich. . . . Man hört wohl die Frage aufwerfen: was war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewußtsein kam? Die natürliche Antwort darauf ist: ich war gar nicht; denn ich war nicht Ich. Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewußt ist. . . . Ist das Ich nur, insofern es sich setzt, so ist es auch nur für das setzende, und setzt nur für das seiende. Das Ich ist für das Ich, — setzt es aber sich selbst, schlechthin, so wie es ist, so setzt es sich nothwendig und ist nothwendig für das Ich. Ich bin nur für mich; aber für mich bin ich nothwendig. . . . Sich selbst setzen und Sein sind, von Ich gebraucht, völlig gleich. Der Satz: Ich bin, weil ich mich selbst gesetzt habe, kann demnach auch so ausgedrückt werden: Ich bin schlechthin, weil ich bin. Ferner, das sich setzende Ich und das seiende Ich sind völlig gleich, Ein und eben dasselbe. Das Ich ist dasjenige, als was es sich setzt; und es setzt sich als dasjenige, was es ist. Also: Ich bin schlechthin, was ich bin. Der unmittelbare Ausdruck der jetzt entwickelten Thathandlung wäre folgende Formel: Ich bin schlechthin, d. i. ich bin schlechthin, weil ich bin; und ich bin schlechthin, was ich bin; Beides für das Ich. Denkt man sich die Erzählung von dieser Thathandlung an die Spitze einer Wissenschaftslehre, so müßte sie etwa folgendermaßen ausgedrückt werden: Das Ich setzt ursprünglich sein eigenes Sein."

Die erste Einleitung erläutert den durch den ersten Grundsatz aufgestellten Begriff des Ich folgendermaßen: „Die Intelligenz, als solche, sieht sich selbst zu; und dieses Sich-selbst-sehen ist mit Allem, was ihr zukommt, unmittelbar vereinigt, und in dieser unmittelbaren Vereinigung des Seins und Sehens besteht die Natur der Intelligenz. Was in ihr ist, und was sie überhaupt ist, ist sie für sich selbst; und nur, inwiefern sie es für sich selbst ist, ist sie es, als Intelligenz . . . Ein Ding soll gar mancherlei sein; aber sobald die Frage entsteht: für wen ist es denn das? wird Niemand, der das Wort versteht, antworten: für sich selbst, sondern es muß noch eine Intelligenz hinzugedacht werden, für welche es sei; da hingegen die Intelligenz nothwendig für sich selbst ist, was sie ist, und nichts zu ihr hinzugedacht zu werden braucht. Durch ihr Gesetztsein, als Intelligenz, ist das, für welches sie sei, schon mitgesetzt." Das Ich, heißt es in der zweiten Einleitung, sei nicht noch etwas Anderes, als sein eigener Gedanke von sich, und diesem Gedanken liege nicht noch etwas außer dem Gedanken zu Grunde. Noch mag eine Stelle aus dem Versuche einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797) hier Platz finden, die besonders geeignet ist, das, was der erste Grundsatz über den Begriff

des Ich bestimmt, zu verdeutlichen: „Alles mögliche Bewußtsein, als Objektives eines Subjekts, setzt ein unmittelbares Bewußtsein, in welchem Subjektives und Objektives schlechthin Eins seien, voraus; außerdem ist das Bewußtsein schlechthin unbegreiflich. Man wird immer vergeblich nach einem Bande zwischen dem Subjekte und Objekte suchen, wenn man sie nicht gleich ursprünglich in ihrer Vereinigung aufgefaßt hat. . . Das Ich ist nicht zu betrachten als bloßes Subjekt, wie man es bis jetzt beinahe durchgängig betrachtet hat, sondern als Subjekt-Objekt in dem angegebenen Sinne. Nun ist hier von keinem anderen Sein des Ich die Rede, als von dem in der beschriebenen Selbstanschauung; oder, noch strenger ausgedrückt, von dem Sein dieser Anschauung selbst. Ich bin diese Anschauung und schlechthin nichts weiter, und diese Anschauung selbst ist Ich. Es soll durch dieses Sich-selbst-setzen nicht etwa eine Existenz des Ich, als eines unabhängig vom Bewußtsein bestehenden Dinges an sich, hervorgebracht werden; welche Behauptung ohne Zweifel der Absurditäten größte sein würde. Ebenso wenig wird dieser Anschauung eine vom Bewußtsein unabhängige Existenz des Ich als (anschauenden) Dinges vorausgesetzt; welches meines Erachtens keine kleinere Absurdität ist, ohnerachtet man dies freilich nicht sagen soll, indem die berühmtesten Weltweisen unseres philosophischen Jahrhunderts dieser Meinung zugethan sind. . . Die Intelligenz schaut sich selbst an, bloß als Intelligenz oder als reine Intelligenz, und in dieser Selbstanschauung eben besteht ihr Wesen. Diese Anschauung wird sonach mit Recht, falls es etwa noch eine andere Art der Anschauung geben sollte, zum Unterschiede von der letzteren intellektuelle Anschauung genannt. Ich bediene mich statt des Wortes Intelligenz lieber der Benennung: Ichheit; weil diese das Zurückgehen der Thätigkeit in sich selbst für Jeden, der nur der geringsten Aufmerksamkeit fähig ist, am unmittelbarsten bezeichnet."

Es ist Fichte nicht entgangen, daß der Begriff des Ich, wie er durch den ersten Grundsatz festgestellt wird, einen Widerspruch zu enthalten scheint. Wenn das Ich nämlich als solches schon Bewußtsein des Ich ist, so scheint zu folgen, was Spinoza behauptet hatte: daß es auch Bewußtsein des Bewußtseins von sich und Bewußtsein von dem Bewußtsein des Bewußtseins und so fort ins Unendliche sei, aber es soll doch nicht in einer unendlichen Reihe von Bewußtseinsthätigkeiten, deren jede eine andere zum Gegenstande hat, bestehen, sondern Identität desjenigen Bewußtseins, welches selbst das Ich ist, und desjenigen, welches das Ich zum Gegenstande hat, sein. Oder wenn das Ich ein Handeln und zugleich die durch dieses Handeln hervorgebrachte That sein soll, so scheint es sein zu müssen, ehe es ist. Fichte legt (in dem eben erwähnten Versuch einer neuen Darstellung) diese Schwierigkeit folgendermaßen dar: „Du bist dir deiner, als des Bewußten,

bewußt, lediglich inwiefern du dir deiner als des Bewußtseienden bewußt bist; aber dann ist das Bewußtseiende wieder das Bewußte, und du mußt wieder des Bewußtseienden dieses Bewußten dir bewußt werden, und so ins Unendliche fort: und so magst du sehen, wie du zu einem ersten Bewußtsein kommst. . . Jedes Objekt kommt zum Bewußtsein lediglich unter der Bedingung, daß ich auch meiner selbst, des bewußtseienden Subjekts, mir bewußt sei. Dieser Satz ist unwidersprechlich. Aber in diesem Selbstbewußtsein meiner, wurde weiter behauptet, bin ich mir selbst Objekt, und es gilt von dem Subjekte zu diesem Objekte abermals, was von dem vorigen galt; es wird Objekt und bedarf eines neuen Subjektes, und so fort ins Unendliche." Er meint nun, der Widerspruch entspringe lediglich daraus, daß man das Ich als Subjekt und das Ich als Objekt voneinander scheide und jedes als ein besonderes betrachte. Derselbe verschwinde, sobald man annehme, daß das Subjektive und das Objektive des Bewußtseins gar nicht zu trennen, sondern absolut Eins und ebendasselbe seien. Später hat Herbart zu zeigen versucht, daß der Begriff des Ich wirklich jenen Widerspruch enthalte, und daß das Ich daher nichts Wirkliches, sondern, wie er sagte, die ärgste aller Einbildungen sei. In Fichtes nachgelassenen Werken findet sich dazu die Bemerkung: „Sehr richtig: wenn das Ich nichts mehr ist, denn seine Form, so ist es nichts, sogar ein Widerspruch." Aus derselben scheint hervorzugehen, daß Fichte die Lösung des Widerspruches später auf einem anderen Wege suchte.

Der erste Grundsatz läßt sich offenbar in zwei Sätze zerlegen, nämlich in die Definition des Begriffes des Ich, daß das Ich dasjenige sei, dessen Wesen darin bestehe, daß es sich selbst setze (oder daß das Ich das sich selbst zum Objekte habende Subjekt des Bewußtseins oder die Anschauung seiner selbst sei), und die Aussage der Existenz von diesem Ich. Alsdann fragt es sich, welche Beschaffenheit es sei, die diesem Existentialsatze seine Gewißheit verleihe. Die Wissenschaftslehre zeigt, daß Jeder ihn zugeben müsse, der in der Gewißheit des Satzes A ist A ein Faktum des empirischen Bewußtseins anerkenne. Aber er soll weder aus diesem Faktum noch aus dem Satze A ist A selbst bewiesen werden, sondern unmittelbar durch sich selbst gewiß sein. Die Anerkennung des Faktums wird nur gefordert, weil man ihrer oder derjenigen irgend eines anderen Faktums derselben Art bedarf, um in der Gesammtheit des menschlichen Wissens seinen höchsten Grundsatz aufsuchen zu können. Nachdem dieser gefunden, muß er als unmittelbar durch sich selbst gewiß dastehen; er muß seine Gewißheit auch für den behalten, der vergißt, auf welchem Wege er zu ihm gelangt ist. „Wir sind, sagt Fichte, von dem Satze A=A ausgegangen, nicht als ob der Satz Ich bin sich aus ihm erweisen ließe, sondern weil wir von irgend einem im empirischen Bewußtsein gegebenen Gewissen ausgehen

mußten. Aber selbst in unserer Erörterung hat sich ergeben, daß nicht der Satz A=A den Satz Ich bin, sondern daß vielmehr der letztere den ersteren begründe." Wenn nun der Satz Ich bin durch sich selbst gewiß ist, so muß der bloße Begriff des Ich die Existenz seines Gegenstandes verbürgen, muß also jener Satz analytisch sein, und man wird annehmen müssen, daß dies auch Fichtes Ansicht gewesen sei.

Es ist früher (Band I, S. 313 f.) gezeigt worden, daß das Ich bin in der That eine durch den Begriff das Ich verbürgte, mithin (wie vor Fichte Cartesius und Locke behauptet, dagegen Spinoza, Leibniz und Hume geleugnet hatten) eine nothwendige Wahrheit ist. Der Begriff meines Ich ist, nicht zufolge eines zufälligen Zusammentreffens von mir, der ich ihn denke, mit seinem Gegenstande, sondern zufolge seines Inhaltes Erfahrung von dem Dasein seines Gegenstandes. Ich kann weder die abgezogene noch die in anderen Vorstellungen enthaltene Vorstellung Ich anders haben, als indem ich mich in meinem wirklichen Dasein erfasse, die bloße Vorstellung Ich oder mein bloßes Ich-Bewußtsein ist also Erkenntniß meines Daseins. Dasselbe ergiebt sich, wenn man sich darauf besinnt, was man damit meint, wenn man von einem Objekt seines Denkens sagt, es existire wirklich. Denn man meint damit nichts Anderes, als daß dieser Gegenstand zu dem Ganzen gehöre, als in welchem seiend man sein Ich vorstellt (vergleiche Band I, S. 5 f., 239, Band II, S. 95); der Gedanke Ich existire ist also einerlei mit: Ich bin ein Glied des Ganzen, dessen Glied ich bin, ein Theil der Welt, deren Theil ich bin. Das unmittelbar durch den Begriff des Ich verbürgte Sein des Ich ist nicht das, wofür Kant das Sein erklärt hatte, die bloße Position eines Dinges, sondern etwas, was ich in mir selbst antreffe, eine wirkliche Bestimmtheit meines Ich, aber es kommt nicht noch zu dem, was im bloßen Begriffe des Ich gedacht wird, und was ich in mir antreffe, sofern ich überhaupt Ich bin, hinzu, sondern ist damit, mit der Ichheit, dem Selbstbewußtsein, einerlei. Es ist darum auch kein An-sich-sein, wenn hierunter ein Sein, welches nicht Inhalt eines Bewußtseins ist und nicht zu sein braucht, verstanden wird, sondern ein mit Erscheinen, nämlich sich selbst, oder mit Sein für ein Bewußtsein, nämlich für dasjenige, welches es selbst ist, identisches Sein. Das Ich ist nur insofern, als es für sich selbst ist, es existirt, wie Fichte sagte, nur als sein eigener Gedanke von sich, aber sein Sein ist darum nicht bloßes Zu-sein-scheinen, sondern wirkliches, wahrhaftes Sein; das Ich ist, nach Fichtes Ausdruck, zwar, wenn man unter einem Dinge etwas versteht, wozu noch eine Intelligenz hinzugedacht werden muß, für die es sei (vergleiche oben S. 184), nicht Ding an sich, aber Ich an sich.

Ebenso wahr, wie es ist, daß ich mein Dasein durch den bloßen

Begriff meines Ich erkenne, ist es nach den vorstehenden Bemerkungen auch, daß ich von demselben nur dadurch Kunde habe, daß ich nicht ein bloßes Bild oder Zeichen von mir, sondern mich selbst in meinem wirklichen Dasein erfasse, daß es mir mit anderen Worten eine Thatsache ist; denn ich kann mein Ich nicht denken, ohne es in seinem wirklichen Dasein zu erfassen. Dies war auch die Ansicht Fichtes. Unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewußtseins kommt allerdings, nach dem ersten Paragraphen der Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, die Thathandlung des Sich-setzens nicht vor, wohl aber treffen wir sie in dem im empirischen gegebenen reinen Bewußtsein an. Das Objekt des Idealismus, erklärt die erste Einleitung, ist allerdings nicht Gegenstand der Erfahrung, aber es kommt doch wirklich als Reales, über alle Erfahrung Erhabenes im Bewußtsein vor. Es ist dem Philosophen, sagt die zweite Einleitung, ein unmittelbares Faktum, das er sich denkt, er findet sein Selbstbewußtsein als Faktum des Bewußtseins, allerdings nicht als ein isolirtes, sondern er muß, um es zu finden, unterscheiden, was in dem gemeinen Bewußtsein vereinigt vorkommt, und das Ganze in seine Bestandtheile auflösen; er muß, wie es in der Schrift über den Begriff der Wissenschaftslehre heißt, die nothwendige Handlungsart der Intelligenz, das Sich-selbst-setzen, durch eine reflektirende Abstraktion von Allem, was nicht sie ist, absondern. Jeder, der von sich selbst redet, also sich selbst denkt, muß, nach der Ueberzeugung des Sonnenklaren Berichts, das Zusammenfallen des Objektes und des Subjektes finden, wenn er sein Verfahren bei diesem Denken seiner selbst beobachtet.

In der zweiten Einleitung, in der Fichte, wie bemerkt, das Sich-selbst-setzen des Ich, welches mit seinem Sein identisch ist, als ein Faktum des Bewußtseins bezeichnet, erklärt er zugleich die Gewißheit, daß das Ich sich selbst setze und dadurch sei, für eine solche nicht der Erkenntniß, sondern des Glaubens. Dieselbe Bedeutung mißt ihr die in demselben Jahre mit dem Sonnenklaren Berichte, der ebenfalls die Thatsächlichkeit des Selbstbewußtseins, des Zusammenfallens des Objektes und Subjektes, behauptet, erschienenen Bestimmung des Menschen bei. Das Nähere hierüber muß jedoch dem von der Methode der Wissenschaftslehre handelnden Abschnitte vorbehalten bleiben.

Einen zweiten Grundsatz entdeckt die Wissenschaftslehre, indem sie bemerkt, daß ebenso wie der bejahende Satz A ist A der verneinende Nicht-A ist nicht A auf eine ursprüngliche Denkhandlung als seine Bedingung zurückweist. Kann nämlich das Ich nur deshalb ein beliebiges A ihm selbst gleichsetzen, weil es sich selbst sich gleichsetzt, so ist die Möglichkeit, daß es einem beliebigen A ein Nicht-A entgegensetze, dadurch bedingt, daß es sich selbst ein Nicht-Ich entgegensetzt, also die in dem

Satze Nicht-Ich ist nicht Ich ausgedrückte Denkhandlung vollzieht. Der Satz Nicht-A ist nicht A wird aber ohne Zweifel von Jedermann für völlig gewiß und ausgemacht anerkannt, also ist es auch völlig gewiß, daß das Ich sich ein Nicht-Ich entgegensetzt. „So gewiß das unbedingte Zugestehen der absoluten Gewißheit des Satzes: — A nicht = A unter den Thatsachen des empirischen Bewußtseins vorkommt: so gewiß wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich." Dieser Satz nun ist zwar der Materie (dem Gehalte) nach bedingt, nämlich durch den ersten Grundsatz, denn soll ein Nicht-Ich gesetzt werden, so muß ein Ich gesetzt sein; aber der Form nach ist er unbedingt, denn seine Form ist die Entgegensetzung, und das Entgegensetzen ist eine Handlung, die sich aus keiner anderen ableiten läßt, es ist, wie das Setzen oder Gleichsetzen, eine schlechthin mögliche, unter gar keiner Bedingung stehende und durch keinen höheren Grund begründete Handlung. Als ein Satz aber, der in einer Rücksicht unbedingt ist, ist es ein Grundsatz.

Unter dem Nicht-Ich versteht die Wissenschaftslehre offenbar die Außenwelt, sofern dieselbe mit dem Ich zusammen das Gesammtobjekt des Ich bildet, sofern sie also Erscheinung für das Ich ist. Aber es soll hier noch von aller Bestimmtheit der Außenwelt abstrahirt werden, selbst davon, daß dieselbe Realität hat, d. h. einen positiven Inhalt des Bewußtseins bildet. Der zweite Grundsatz sagt aus, daß das Ich die Aufhebung oder Negation seiner selbst setze. Daß es, indem es die Negation seiner selbst setzt, etwas Positives, eine Realität (Sachheit) besitzende Außenwelt setzt, oder daß es die Negation seiner selbst nur dadurch setzen kann, daß es sich ein positives Anderes gegenüberstellt, kann erst die weitere Entwickelung des Begriffes des Ich zeigen.

Die Gewißheit des zweiten Grundsatzes ist nach Fichte anderer Art als die des ersten. Der bloße Begriff des Ich, dessen Definition der erste Grundsatz enthält, ist nicht schon die Erkenntniß, daß das Ich sich ein Nicht-Ich entgegensetze. Man kann zu derselben nur mit Hülfe der Erfahrung gelangen. Daß dies die Meinung Fichtes war, giebt schon der von den Grundsätzen handelnde Theil der Wissenschaftslehre zu erkennen, wenn er die Ableitung des zweiten Grundsatzes mit der Bemerkung schließt: „So gewiß das unbedingte Zugestehen der absoluten Gewißheit des Satzes: —A nicht = A unter den Thatsachen des empirischen Bewußtseins vorkommt: so gewiß wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich." Denn hiernach dient der Satz Nicht-A ist nicht A nicht bloß dazu, den zweiten Grundsatz zu finden, sondern dieser wird aus dem empirischen Faktum der Gewißheit jenes erwiesen. Bestimmt spricht sich hierüber eine Stelle eines späteren Abschnittes der Wissenschaftslehre aus. Daß es außer dem Setzen des Ich durch sich selbst, erklärt dieselbe, noch ein Setzen gebe,

sei a priori eine bloße Hypothese; nur durch ein Faktum des Bewußtseins lasse sich dies darthun. A priori sei nur das gewiß, daß, wenn es noch ein anderes Setzen gebe als das seiner selbst, dasselbe ein Entgegensetzen sei, und das Gesetzte ein Nicht-Ich sein müsse. „Daß jedes Setzen, welches nicht ein Setzen des Ich ist, ein Gegensetzen sein müsse, ist schlechthin gewiß: daß es ein solches Setzen gebe, kann Jeder nur durch seine eigene Erfahrung sich darthun. Daher gilt die Argumentation der Wissenschaftslehre schlechthin a priori, sie stellt lediglich solche Sätze auf, die a priori gewiß sind; Realität aber erhält sie erst in der Erfahrung . . . Für die Gottheit, d. i. für ein Bewußtsein, in welchem durch das bloße Gesetztsein des Ich Alles gesetzt wäre (nur ist für uns der Begriff eines solchen Bewußtseins undenkbar), würde unsere Wissenschaftslehre keinen Gehalt haben, weil in einem solchen Bewußtsein gar kein anderes Setzen vorkäme, als das des Ich; aber formale Richtigkeit würde sie auch für Gott haben, weil die Form derselben die Form der reinen Vernunft selbst ist.“

Fichte hat indessen an dieser Ansicht nicht festgehalten. Schon die zweite Einleitung nimmt an, daß zum Sich-selbst-setzen das Setzen eines Nicht-Ich nothwendig hinzukomme, und daß die Wissenschaftslehre dies zu zeigen habe. „Die Grundbehauptung des Philosophen als eines solchen, sagt sie, ist diese: So wie das Ich nur für sich selbst sei, entstehe ihm zugleich nothwendig ein Sein außer ihm; der Grund des letzteren liege im ersteren, das letztere sei durch das erstere bedingt: Selbstbewußtsein und Bewußtsein eines Etwas, das nicht wir selbst — sein solle, sei nothwendig verbunden, das erstere aber sei anzusehen als das bedingende und das letztere als das bedingte. Um diese Behauptung zu erweisen . . . müßte er zeigen, zuvörderst: wie das Ich für sich selbst sei und werde; dann, daß dieses Sein seiner selbst für sich selbst nicht möglich sei, ohne daß ihm auch zugleich ein Sein außer ihm entstehe.“ „Es ist sonach, heißt es etwas weiter unten von dem bloß als sich selbst setzendes betrachteten Ich, auch kein Bewußtsein, nicht einmal ein Selbstbewußtsein; und lediglich darum, weil durch diesen bloßen Akt kein Bewußtsein zu Stande kommt, wird ja fortgeschlossen auf einen andern Akt, wodurch ein Nicht-Ich für uns entsteht . . . Das Ich wird durch den beschriebenen Akt bloß in die Möglichkeit des Selbstbewußtseins, und mit ihm alles übrigen Bewußtseins versetzt, aber es entsteht noch kein wirkliches Bewußtsein. Der angenommene Akt ist bloß ein Theil, und ein durch den Philosophen abzusondernder, nicht aber etwa ursprünglich abgesonderter Theil der ganzen Handlung der Intelligenz, wodurch sie ihr Bewußtsein zu Stande bringt.“

Nachdem zwei Grundsätze des menschlichen Wissens überhaupt und damit der Wissenschaftslehre gefunden sind, kann man, wie Fichte meint, gewiß sein, daß es noch einen dritten geben muß. Die beiden Denkhandlungen

nämlich, welche durch die bis jetzt aufgestellten Grundsätze statuirt werden, daß das Ich sich selbst, und daß es ein Nicht-Ich setzt, schließen, für sich betrachtet, einander aus. Denn sowohl das Setzen des Ich als auch dasjenige des Nicht-Ich ist ein Setzen im Ich; und da das Setzen des Nicht-Ich ein Entgegensetzen in Beziehung auf das gesetzte Ich ist, ist, bestimmter noch, nicht bloß das Setzen des Ich selbst, sondern auch dasjenige des Nicht-Ich ein Setzen im Ich insofern, als darin das Ich gesetzt wird. Aber daß im Ich, sofern darin das Ich gesetzt wird, mit dem Gesetzt-werden des Ich dasjenige des Nicht-Ich verbunden sei, ist, wenn nicht eine nähere Bestimmung hinzutritt, ein Widerspruch, da ja im Ich insofern, als das Ich darin gesetzt ist, das Nicht-ich nicht, und ebenso, umgekehrt, insofern, als das Nicht-Ich darin gesetzt ist, das Ich nicht gesetzt ist. Sollen daher die beiden Grundsätze nicht einander aufheben, so muß es einen dritten Satz geben, der eine die Denkhandlungen, dadurch das Ich sich selbst und ein Nicht-Ich setzt, vereinigende dritte Denkhandlung statuirt. Und dieser Satz ist nothwendig wiederum ein Grundsatz, und zwar ein Grundsatz von der Art, wie er, dem in der Entwickelung des Begriffs der Wissenschaftslehre Dargelegten zufolge, allein noch zu den bereits aufgestellten hinzukommen kann: ein der Form nach bedingter und nur dem Gehalte nach unbedingter. Der Form nach wird er nämlich deshalb bedingt sein müssen, weil die Aufgabe für die Handlung, die durch ihn aufgestellt wird, die Aufgabe, Entgegengesetzte zu vereinigen, durch die beiden ersten Grundsätze bestimmt ist. Dem Gehalte nach dagegen wird er unbedingt sein müssen, weil nicht auch die Lösung der Aufgabe den beiden ersten Grundsätzen entnommen werden kann. Aus dieser Erwägung ergiebt sich zugleich, auf welche Weise allein die gesuchte Denkhandlung und mit ihr der dritte Grundsatz gefunden werden kann. Denn wenn die Lösung der Aufgabe sich nicht aus den beiden ersten Grundsätzen ableiten läßt, so bleibt nur übrig, daß man sie errathe. Es ist aber nicht zu erwarten, daß irgend Jemand die Frage: wie lassen A und —A, Sein und Nicht-Sein, Realität und Negation sich zusammendenken, ohne daß sie sich vernichten und aufheben, anders beantworden werde, als folgendermaßen: sie werden sich gegenseitig einschränken. Da ferner etwas einschränken heißt: die Realität desselben durch Negation nicht gänzlich, sondern nur zum Theil aufheben, so kann die gesuchte Denkhandlung dahin beschrieben werden, daß schlechthin das Ich sowohl als das Nicht-Ich theilbar gesetzt werden. Man darf diese Handlung nicht so ansehen, als folge sie erst auf die des Entgegensetzens. Vielmehr „geht sie unmittelbar in und mit ihr vor; beide sind Eins und eben dasselbe, und werden nur in der Reflexion unterschieden. So wie dem Ich ein Nicht-Ich entgegengesetzt wird, wird das Nicht-Ich, das entgegengesetzt wird, theilbar gesetzt."

Mehr Grundsätze als die bis jetzt gefundenen kann es, wie die Entwickelung des Begriffes der Wissenschaftslehre gezeigt hat, nicht geben, wenn die in dem Unternehmen der Wissenschaftslehre liegende Voraussetzung, daß im menschlichen Wissen ein System sei, zutrifft. „Die Masse dessen, was unbedingt und schlechthin gewiß ist, sagt Fichte, nachdem er den dritten Grundsatz nachgewiesen hat, ist nunmehr erschöpft; und ich würde sie etwa in folgender Formel ausdrücken: Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen. Ueber diese Erkenntniß hinaus geht keine Philosophie; aber bis zu ihr zurückgehen soll jede gründliche Philosophie; und so wie sie es thut, wird sie Wissenschaftslehre. Alles, was von nun an im Systeme des menschlichen Geistes vorkommen soll, muß sich aus dem Aufgestellten ableiten lassen."

2. Gegenstand, Aufgabe und Methode der Wissenschaftslehre.

Die Wissenschaftslehre ließ sich in der Aufsuchung ihrer Grundsätze lediglich durch die Bestimmung leiten, daß dieselben die höchsten Grundsätze des menschlichen Wissens überhaupt sein sollen. Mit ihren Grundsätzen hat sie nun auch ihren Gegenstand gefunden; denn da sie ihren ganzen Inhalt aus ihren Grundsätzen herleiten will, kann ihr Gegenstand kein anderer als der ihrer Grundsätze sein. Es ist das Ich, bestimmter das sich als theilbarem ein theilbares Nicht-Ich entgegensetzende oder das sich selbst und eine Außenwelt, zu der es im Verhältnisse wechselseitiger Einschränkung steht, setzende Ich. Die Aufgabe, welche sie sich stellt, ist die, aus ihren Grundsätzen alle Sätze abzuleiten, die sich daraus ableiten lassen, und so alle Bestimmtheiten zu finden, die dem Ich deshalb zukommen, weil es Selbstbewußtsein und Bewußtsein einer Außenwelt ist, ohne die es also auch nicht selbstbewußtes und bewußtes Ich sein könnte, und die daher Bedingungen des Selbstbewußtseins und des Bewußtseins oder, mit Kant zu reden, der Einheit der Apperception sind.

Ursprünglich war der Wissenschaftslehre die Aufgabe gestellt worden, die Fragen zu beantworten, wie sich die Grundsätze der einzelnen Wissenschaften und ihre Befugniß, auf eine bestimmte Art aus der Gewißheit ihrer Grundsätze die Gewißheit anderer Sätze zu folgern, begründen lasse, oder wie der Gehalt und die Form einer Wissenschaft möglich seien. Um diese Aufgabe zu lösen, war dann gezeigt worden, müsse sie zu ihren Grundsätzen die höchsten Grundsätze des menschlichen Wissens überhaupt machen. Es ist nun aber leicht zu sehen, daß die Aufgabe, die sie umgekehrt sich dadurch stellt, daß sie die höchsten Grundsätze des menschlichen Wissens überhaupt zu den ihrigen macht, die Aufgabe, den Begriff das Ich voll-

ständig zu entwickeln, alle zur Ichheit oder zum Selbstbewußtsein und Bewußtsein überhaupt nothwendig gehörenden Bestimmtheiten als solche nachzuweisen, nicht mit der ursprünglich gestellten, die Möglichkeit der Wissenschaft überhaupt zu erklären, zusammenfällt, sondern ihr vorhergeht. Denn im Besitze von Wissenschaften zu sein, gehört nicht nothwendig zur Ichheit. Zugegeben auch, daß man, um die Grundsätze der einzelnen Wissenschaften und ihre Befugniß zu gewissen Arten des Folgerns zu begründen und so die Möglichkeit der Wissenschaften nach Gehalt und Form zu begreifen, zuvor alle Verhaltungsweisen, Vermögen und Bestimmtheiten, die zur Ichheit oder zum Selbstbewußtsein und Bewußtsein oder zur Intelligenz oder zur Vernunft gehören, in ihrer Nothwendigkeit und in ihrem Zusammenhange erkannt haben müsse, so ist diese Erkenntniß doch noch nicht Wissenschaft von der Wissenschaft, so gewiß, als ich schon Ich war, bevor ich mich vom gemeinen Wissen zur Wissenschaft zu erheben begann, ja bevor ich über die ersten Anfänge des gemeinen Wissens hinauskam, wie sie auch den Thieren zugestanden werden müssen, wenn dieselben nicht etwa, wie Cartesius anzunehmen geneigt war, bloße Körper sind. In dem Sonnenklaren Berichte stellt Fichte allerdings der Wissenschaftslehre die Aufgabe, daß sie, ausgehend von dem Charakteristischen und Unbedingten des Selbstbewußtseins, welches die Ichheit oder Subjekt-Objektivität sei, das klare und vollständige Selbstbewußtsein konstruire. „Die Voraussetzung, von welcher wir ausgehen, sagt er, ist die, daß das letzte und höchste Resultat des Bewußtseins, d. i. dasjenige, zu welchem das Mannigfaltige desselben sich verhalte, wie Bedingung zum Bedingten, oder wie die Räder, Federn und Ketten in der Uhr zum Zeiger der Stunde, nichts Anderes sei, als das klare und vollständige Selbstbewußtsein; so wie du, ich, und wir Alle uns unser bewußt sind.“ Allein das Selbstbewußtsein, welches konstruirt wird, kann doch kein anderes sein als dasjenige, dessen Charakteristisches den Ausgangspunkt der Konstruktion bildet, und welches den Säuglingen und den niedrigsten Thieren (vorausgesetzt, daß dieselben empfindende, fühlende und begehrende Wesen sind) nicht minder zukommt als dem tiefsinnigsten Philosophen, die erste Potenz im Bewußtsein, wie es der Sonnenklare Bericht nennt. Die Konstruktion kann nur in dem Nachweise bestehen, daß zu diesem Selbstbewußtsein mancherlei nothwendig gehöre, was man in dem ersten Begriffe, den man von ihm bildete, noch nicht mitdachte, gleichwie zur allgemeinen Natur der Dreiecke mancherlei mit Nothwendigkeit gehört, was erst der Mathematiker als nothwendig dazu gehörend erkennt. Wenn daher der Sonnenklare Bericht unter dem klaren und vollständigen Selbstbewußtsein etwa ein solches versteht, wie es erst der gereifte oder gar erst der wissenschaftlich gebildete Mensch besitzt, so besteht ein Widerspruch zwischen seiner Angabe des Zieles, das sich die

Wissenschaftslehre gesteckt habe, und seiner Beschreibung ihres Verfahrens, nach der sie zu dem Charakteristischen des Selbstbewußtseins dasjenige, ohne welches dasselbe nicht sein könnte, aufsucht. Die Aufgabe, die sich die Wissenschaftslehre durch ihre Grundsätze stellt und mit der sie sich (abgesehen von einem Theile der kurzen Skizze unter dem Titel Deduktion der Vorstellung) thatsächlich ausschließlich beschäftigt, ist also nicht einerlei mit der ihr ursprünglich zugewiesenen, von der sie ihren Namen hat. Die Philosophie Fichtes ist nicht das, was der Name, den er ihr gab, anzeigt, eine Wissenschaft von der Wissenschaft. Dieser Name würde auch dann nicht glücklich gewählt sein, wenn Fichte, wie es anfänglich seine Absicht war, auf die Entwickelung des Begriffes des Ich eine Beantwortung der die Möglichkeit der Wissenschaft betreffenden Fragen gegründet hätte, denn die erstere hat nicht bloß die Bedeutung eines Mittels zu der letzteren, und auch Fichte selbst mißt ihr offenbar einen von dieser unabhängigen Werth bei. Mindestens für die Beurtheilung der auf das praktische Vermögen des Ich bezüglichen Untersuchungen würde es nicht der angemessene Gesichtspunkt sein, wenn man sie lediglich auf den Zweck, die zu einer Theorie der Wissenschaft erforderlichen Vorkenntnisse zu liefern, beziehen wollte.

Nach den beiden Einleitungen ist die Aufgabe, den Begriff des Ich vollständig zu entwickeln, einerlei mit der, den Grund aller Erfahrung anzugeben, wenn unter Erfahrung das System derjenigen Vorstellungen verstanden werde, die, ungleich den willkürlich durch die Phantasie hervorgebrachten, von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleitet seien. „Es ist, heißt es in der Ersten Einleitung, eine des Nachdenkens würdige Frage: welches ist der Grund des Systems der vom Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen, und dieses Gefühls der Nothwendigkeit selbst? Diese Frage zu beantworten, ist die Aufgabe der Philosophie; und es ist, meines Bedünkens, nichts Philosophie als die Wissenschaft, welche diese Aufgabe löset." Von jeher sei von allen Kennern gerade dies für Philosophie gehalten worden und Alles, was man sonst etwa dafür ausgeben möchte, habe schon anderen Namen. Aehnlich bestimmt der Sonnenklare Bericht die Aufgabe der Wissenschaftslehre. Die Wissenschaftslehre, erklärt diese Schrift, sei die systematische Ableitung oder eine getroffene und vollständige Abbildung eines Wirklichen, nämlich der Grundbestimmungen des Bewußtseins, bestimmter desjenigen in den Grundbestimmungen des Bewußtseins, was nicht bloß für unsere Gattung, für uns Menschen, oder wohl gar nur für uns als dieses besondere Individuum da sei, sondern wovon jedes vernünftige Wesen behaupte, daß es für jedes andere vernünftige Wesen gleichfalls ebenso sei und für alle Vernunft gelten müsse, oder was, nach Kantischer Terminologie, a priori und ursprünglich sei. Die Grundbestimmungen des Bewußtseins aber führe die Wahrnehmung

bei sich, oder vielmehr sie seien selbst die Wahrnehmung. Die Wissenschaftslehre leite also ab, was in der Wahrnehmung aller vernünftigen Wesen vorkommen solle oder was an dem Wahrgenommenen a priori sei. —

Es versteht sich von selbst, daß unter dem Ich, welches die Grundsätze zum Gegenstande der Wissenschaftslehre machen, jeder dasjenige, welches er in sich selbst findet, das eigene, zu verstehen hat. Nur das Dasein des eigenen Ich stellen die Grundsätze fest, und dasjenige Ich, dessen Dasein die Grundsätze festgestellt haben, bildet den Gegenstand aller aus ihnen abgeleiteten Sätze. Der Leser hat aber dabei von allem Eigenthümlichen seiner Person zu abstrahiren und nur dieses, daß er überhaupt Ich ist, festzuhalten. Daher kann er sicher sein, daß, wenn die Wissenschaftslehre in ihrem Fortgange das Dasein anderer Wesen, die ebenfalls sich selbst als Ich erfassen, beweisen sollte (was nur in der Weise geschehen könnte, daß vom eigenen Ich gezeigt würde, es könne überhaupt Ich nur als Glied einer Vielheit von Ichs sein), alle bis dahin erwiesenen Sätze auch von diesen Wesen gelten. Diese Abstraktion von allem Eigenthümlichen der eigenen Person ist es, was Fichte in der Zweiten Einleitung vom Leser fordert, wenn er die Ichheit, von der die Wissenschaftslehre handelt, von der Individualität unterschieden wissen will. Individuum ist nach seiner Erklärung mein Ich erst, sofern ich mir ein Du gegenüberstelle, ein Du aber stelle ich mir dadurch gegenüber, daß ich mir ein Objekt, ein Es, gegenüberstelle und auf dieses den in mir selbst gewordenen Begriff der Ichheit übertrage. Der Begriff der Individualität enthält also mehr als der der Ichheit, und von dem, was er mehr enthält, kann man abstrahiren, und die Wissenschaftslehre verlangt diese Abstraktion. „Ichheit und Individualität sind sehr verschiedene Begriffe, und die Zusammensetzung im letzteren läßt sich sehr deutlich bemerken. Durch den ersteren setzen wir uns allem, was außer uns ist, nicht bloß Personen außer uns, entgegen; und wir befassen unter ihm nicht nur unsere bestimmte Persönlichkeit, sondern unsere Geistigkeit überhaupt; und so wird das Wort in der philosophischen und in der gemeinen Sprache gebraucht." „Das Ich des wirklichen Bewußtseins, heißt es hiermit übereinstimmend im Sonnenklaren Bericht, ist allerdings auch ein besonderes und abgetrenntes, es ist eine Person unter mehreren Personen, welche insgesammt, Jeder für sich, sich gleichfalls Ich nennen; und eben bis zum Bewußtsein dieser Persönlichkeit setzt die Wissenschaftslehre ihre Ableitung fort. Ganz etwas Anderes ist das Ich, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht, es ist durchaus nichts weiter als die Identität des Bewußtseienden und Bewußten; und zu dieser Absonderung muß man sich erst durch Abstraktion von allem Uebrigen in der Persönlichkeit erheben."

Schon in der Zweiten Einleitung indessen scheint Fichte unter dem Ich, wenn auch noch immer das eigene Ich nach Abstraktion von allem dem, wodurch es sich von anderen Ichs unterscheidet, doch nicht bloß dieses zu verstehen, sondern noch etwas hinzuzudenken, was nicht zu dem Allgemeinen, worin das eigene Ich mit allen anderen Ichs übereinstimmt, gehört, sondern über das eigene Ich und alle anderen übergreift, nämlich ein Wesen, welches sich nicht, wie die einzelnen Ichs, als das Objekt des Selbstbewußtseins von sich als dem Subjekte desselben unterscheidet, sondern reine Identität des Objektiven und des Subjektiven ist, und welches alle einzelnen Ichs als seine Einschränkungen, seine, wie er später (in den Thatsachen des Bewußtseins vom Jahre 1811) mit Nikolaus von Cusa sagte, Kontraktionen in sich hervorbringt und, indem es sie in sich faßt, in jedem gegenwärtig ist. Nicht anders wird man es wohl verstehen können, wenn es in der Zweiten Einleitung von denen, die unvermögend seien, den ihnen angemutheten Begriff des Ich zu denken, sagt: „Der Grund dieses ihres Unvermögens liegt nicht in einer besonderen Schwäche ihrer Denkkraft, sondern in einer Schwäche ihres ganzen Charakters. Ihr Ich in dem Sinne, in welchem sie das Wort nehmen, d. h. ihre individuelle Person, ist der letzte Zweck ihres Handelns, sonach auch die Grenze ihres deutlichen Denkens. Dies ist ihnen die einzige wahre Substanz, und die Vernunft ist davon nur ein Accidens. Ihre Person ist nicht da, als ein besonderer Ausdruck der Vernunft; sondern — die Vernunft ist da, um dieser Person durch die Welt durchzuhelfen, und wenn die letztere sich nur ohne Vernunft ebenso wohl befinden könnte, so könnten wir der Vernunft entbehren, und es würde dann gar keine Vernunft geben. Dies zeigt sich durch das ganze System ihrer Begriffe hindurch in allen ihren Behauptungen; und Viele unter ihnen sind so aufrichtig, dessen gar kein Hehl zu haben. Diese haben bei der Betheuerung ihres Unvermögens für ihre Person ganz recht; nur müssen sie nicht für objektiv ausgeben, was nur subjektive Gültigkeit hat. In der Wissenschaftslehre ist das Verhältniß gerade umgekehrt; da ist die Vernunft das Einzige an sich, und die Individualität nur accidentell; die Vernunft Zweck; und die Persönlichkeit Mittel; die letztere nur eine besondere Weise, die Vernunft auszudrücken, die sich immer mehr in der allgemeinen Form derselben verlieren muß. Nur die Vernunft ist ihr ewig; die Individualität aber muß unaufhörlich absterben. Wer nicht in diese Ordnung der Dinge zuvörderst seinen Willen fügen wird, der wird auch nie den wahren Verstand der Wissenschaftslehre erhalten." Bestimmter tritt die Annahme, daß das Selbstbewußtsein, welches in dem eigenen und jedem anderen einzelnen Ich durch das Bewußtsein einer Außenwelt eingeschränkt sei und dadurch eine gewisse Trennung des Objektiven und des Subjektiven, deren Identität es doch sei,

in sich aufgenommen habe, als ein einziges absolutes Selbstbewußtsein oder absolutes Ich über allen einzelnen Ichen Dasein habe, — bestimmter tritt diese Annahme in der Sittenlehre hervor. Die Ichheit, erklärt die Einleitung dieses Werkes, oder die Intelligenz oder die Vernunft, welche die absolute Identität des Subjekts und Objekts sei, lasse sich nicht unmittelbar als Thatsache des wirklichen Bewußtseins nachweisen, sondern nur schließen. Indem ein wirkliches Bewußtsein (ein einzelnes Ich) entstehe, erfolge auch die Trennung des Subjektes und Objektes. „Nur inwiefern ich mich, das Bewußtseiende, von mir, dem Gegenstande dieses Bewußtseins, unterscheide, bin ich mir meiner bewußt." Auch der Sonnenklare Bericht unterscheidet zwischen derjenigen Identität des Subjektiven und des Objektiven, die wir in uns antreffen, und die von der Individualität oder von der Einschränkung durch das Bewußtsein einer Außenwelt unabtrennbar ist, und der reinen oder absoluten Identität, und verlangt vom Leser, die letztere als der ersteren vorausgehend zu denken. „Diejenigen, heißt es in dieser Schrift (in unmittelbarem Anschlusse an die oben S. 195 angeführte Stelle), die da versichern, sie könnten im Begriffe des Ich von dem der Individualität nicht absehen, haben ganz Recht, wenn sie davon reden, wie sie im gemeinen Bewußtsein sich finden; denn da, in der Wahrnehmung, ist jene Identität, die sie gewöhnlich ganz übersehen, und diese Individualität, auf die sie nicht nur mit, sondern beinahe allein attendiren, unzertrennlich vereinigt. Vermögen sie aber überhaupt nicht von dem wirklichen Bewußtsein und seinen Thatsachen zu abstrahiren, so hat die Wissenschaftslehre alle Ansprüche an sie verloren." In ganz bestimmter Weise bringen bereits zwei andere, in demselben Jahre wie der Sonnenklare Bericht erschienene Schriften, eine (nachgelassene) Darstellung der Wissenschaftslehre und die Bestimmung des Menschen, den in den angeführten Stellen angedeuteten Gedanken zum Ausdruck. Die späteren der Fortbildung der Wissenschaftslehre gewidmeten Schriften machen sich sogar vorzugsweise die Erkenntniß jenes absoluten Ich oder der absoluten Vernunft, oder des absoluten Wissens, oder des Einen allgemeinen geistigen Lebens, welches durch Kontraktion seiner selbst die Individuen hervorbringe und in den Individuen zum Bewußtsein gelange, oder der unendlichen Substanz oder Gottes, und des actus individuationis, durch den das Eine Sein sich in ein System von Individuen oder Ichen spalte, zur Aufgabe. Die Wissenschaftslehre, die zuerst nichts Anderes sollte als die Grundsätze und die Methoden der Wissenschaften begründen und die Möglichkeit der Wissenschaft nach Gehalt und Form erklären, wird in ihnen, ohne ihren Namen abzulegen, immer mehr zu einer mystischen Theosophie. —

Es wurde der Wissenschaftslehre die Aufgabe zugewiesen, durch Ab-

leitung aller aus den Grundsätzen ableitbaren Sätze den durch die Grundsätze festgestellten Begriff des Ich vollständig zu entwickeln. Hierin liegt, daß sie von ihren Grundsätzen aus rein deduktiv, also durch bloßes Denken ohne alle Hülfe der Erfahrung, fortschreiten soll, so daß sie, wenn nicht ihr zweiter Grundsatz aus der Erfahrung geschöpft wäre (vergleiche oben S. 189 f.) ganz und gar eine Wissenschaft a priori sein würde. Auch bei demjenigen, was sie als Thatsache der inneren Erfahrung aufstellt, stützt sie sich, wie der Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre erklärt, dennoch nicht auf das Zeugniß der Erfahrung, sondern auf ihre Deduktion. „Hat sie richtig deduzirt, so wird freilich ein Faktum, gerade so beschaffen wie sie es deduzirt hat, in der Erfahrung vorkommen. Kommt kein dergleichen Faktum vor, so hat sie freilich unrichtig deduzirt, und der Philosoph für seine Person wird in diesem Falle wohl thun, wenn er zurückgeht, und dem Fehler im Folgern, welchen er irgendwo gemacht haben muß, nachspürt. Aber die Wissenschaftslehre, als Wissenschaft, fragt schlechterdings nicht nach der Erfahrung, und nimmt auf sie schlechthin keine Rücksicht. Sie müßte wahr sein, wenn es auch keine Erfahrung geben könnte, und sie wäre a priori sicher, daß alle mögliche künftige Erfahrung sich nach den durch sie aufgestellten Gesetzen würde richten müssen." Nun handelt es sich aber nicht um eine bloße Zergliederung des konstituirenden Inhaltes des Ich-Begriffes, sondern um eine Bereicherung desselben. Es sollen ja die Grundbestimmungen des Bewußtseins, welche das, was im Gesammtobjekte der Erfahrung a priori ist, ausmachen, als nothwendig zur Ichheit gehörig nachgewiesen werden. Es ist, wie der Sonnenklare Bericht bemerkt, ein völliges Mißverständniß, wenn man gemeint hat, die Wissenschaftslehre wolle ihren Inhalt aus dem vorausgesetzten Begriffe des Ich herauswickeln, wie aus einer Zwiebel, sie thue nichts als diesen Begriff analysiren und zeigen, daß alle übrigen Begriffe, die sie aufstelle, in demselben, wiewohl dunkel, schon enthalten wären. Daher entsteht die Frage, wie es möglich sei, neue Bestimmungen eines gegebenen Begriffes ohne Hülfe der Erfahrung zu finden, mit anderen Worten, wie synthetische Urtheile a priori und näher solche, die das Ich zum Gegenstande haben, möglich seien. Die Beantwortung derselben ergiebt sich aus der Betrachtung der Art, wie der dritte Grundsatz, der ja ein synthetisches Urtheil a priori ist, gefunden wurde. Zu diesem Satze gelangte nämlich die Wissenschaftslehre dadurch, daß sie in dem Begriffe des Ich, den die beiden ersten Grundsätze festgestellt hatten, zwei Bestimmungen — das Setzen des Ich selbst und dasjenige des Nicht-Ich — antraf, die für sich allein betrachtet einander aufzuheben schienen und nur durch die Hinzufügung einer neuen Bestimmung — das Setzen gegenseitiger Einschränkung des Ich und des Nicht-Ich — vereinigt werden

konnten, daß sie also den Begriff des Ich nur durch die Aufnahme eines neuen Inhaltsmomentes in denselben davor bewahren konnte, daß er sich widerspreche. Die Möglichkeit weiterer Synthesen wird hiernach darauf beruhen, daß in dem durch den dritten Grundsatz bereicherten Begriffe des Ich wiederum Bestimmungen hervortreten, die einander auszuschließen scheinen, solange man sie für sich allein betrachtet, daß also die erste Synthese sich als nicht ausreichend erweist, das Zusammensein der Setzung des Ich und derjenigen des Nicht-Ich denkbar zu machen. Alle weiteren Synthesen müssen, wie es in der Grundlage heißt, in derjenigen, durch die das entgegengesetzte Ich und Nicht-Ich vermittelst der gesetzten Theilbarkeit beider vereinigt werden, enthalten sein, und dadurch, daß dies von ihnen bewiesen wird, wird ihre Gültigkeit bewiesen. Abgesehen also von denjenigen Theilen der Wissenschaftslehre, in denen sie nur das, was in früheren Ergebnissen versteckt lag, zum Vorschein bringt, besteht ihre Methode darin, daß sie nach jeder Synthesis, durch die sie den Begriff des Ich bereichert hat, in demselben von Neuem entgegengesetzte Bestimmungen aufsucht, um sie zu vereinigen, also immer wieder den in ihren Grundsätzen sich darstellenden Fortgang, den Fortgang von einer Thesis zu einer Antithesis und dann zu einer Synthesis, wiederholt. Nicht bloß ihr Gegenstand und ihre Aufgabe, sondern auch ihre Methode ist sonach der Wissenschaftslehre durch ihre Grundsätze bestimmt. „Und so, sagt sie, ist denn unser Gang fest und sicher und durch die Sache selbst vorgeschrieben, und wir können im voraus wissen, daß wir bei gehöriger Aufmerksamkeit auf unserem Wege gar nicht irren können." Daß er es aber an der gehörigen Aufmerksamkeit nicht habe fehlen lassen, dessen war Fichte so gewiß, daß er (in der Ersten Einleitung) auf jeden Vortheil, den die Wissenschaftslehre von der Maxime der milden Denkart seines Zeitalters, es sei in der Philosophie mit den Beweisen nicht so genau zu nehmen wie etwa in der Mathematik, verzichtete und erklärte: „Wenn auch nur ein einziges Glied in der langen Kette, die sie zu ziehen hat, an das folgende nicht streng anschließt, so will sie überhaupt nichts erwiesen haben." — Die eben dargelegte Methode kann auch als die des Fortganges vom Bedingten zur Bedingung beschrieben werden, denn wenn in einem Begriffe zwei entgegengesetzte Bestimmungen enthalten sind, die nur durch eine gewisse dritte vereinigt werden können, so ist diese eine Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes des betreffenden Begriffes. Unter diesem Gesichtspunkte beschreibt Fichte (in der Ersten Einleitung) das Verfahren „des vollständigen transscendentalen Idealismus" folgendermaßen: „Er zeigt, daß das zuerst als Grundsatz aufgestellte und unmittelbar im Bewußtsein nachgewiesene nicht möglich ist, ohne daß zugleich noch etwas Anderes geschehe, und dieses Andere nicht, ohne daß zugleich etwas Drittes geschehe; so lange, bis die

Bedingungen des zuerst aufgewiesenen vollständig erschöpft, und dasselbe, seiner Möglichkeit nach, völlig begreiflich ist. Sein Gang ist ein ununterbrochenes Fortschreiten vom Bedingten zur Bedingung. Die Bedingung wird wieder ein Bedingtes, und es ist ihre Bedingung aufzusuchen."

Die Wissenschaftslehre stellt hiernach das Ich oder das Selbstbewußtsein als das Resultat einer Reihe von Handlungen dar, in der jede die ihr folgende nothwendig macht, gleich als ob es auf diese Weise allmälig erzeugt, als ob es durch eine ursprüngliche Konstruktion, gleich der von der Wissenschaftslehre vollzogenen, entstanden wäre. Es würde aber, wie der Sonnenklare Bericht einschärft, ein grober Mißverstand sein, dieses „gleich als ob" für ein kategorisches „daß", diese Fiktion für die Erzählung einer wahren, irgend einmal zu irgend einer Zeit eingetretenen Begebenheit zu halten. Das Bewußtsein ist nach der Ansicht der Wissenschaftslehre ein vollständiges und in seiner Vollständigkeit fertiges System; kein einzelner Theil desselben kann sein, ohne daß alle übrigen, noch alle übrigen, ohne daß jeder einzelne wäre; wenn also überhaupt von einer Erzeugung des Bewußtseins geredet werden sollte, so müßte das Ganze, mit allen seinen einzelnen Theilen, schlechthin durch einen Schlag erzeugt werden. Es ist also durchaus nicht die Absicht der Wissenschaftslehre, mit ihrer Konstruktion des Grundbewußtseins, ihrer Gnosogonie, eine Historie von den Thathandlungen des Bewußtseins, ehe das Bewußtsein war, die Lebensgeschichte eines Mannes vor seiner Geburt, zu liefern.

Alle Grundbestimmungen des Bewußtseins oder alle Handlungen des Ich, deren Nothwendigkeit die Wissenschaftslehre durch ihre Konstruktion des Ich nachweist, müssen offenbar, gleich denjenigen, die den Ausgangspunkt der Konstruktion bilden (dem Sich-selbst-setzen und dem Setzen des Nicht-Ich), dem Ich für es selbst zukommen, so daß jedes bewußte Wesen, das sich selbst zu beobachten vermag, im Stande sein muß, sie in sich zu finden und isolirt zu betrachten. Denn dem Ich soll ja nichts zukommen, was ihm nicht für sich selbst zukäme; nichts soll im Ich auf andere Weise sein als so, daß es für das Ich ist. Daß alle jene Grundbestimmungen oder Handlungen für das Ich selbst seien, heißt aber nichts Anderes, als daß das Ich sich ihrer bewußt sei, wenn auch ohne auf sie zu achten, ohne sie einzeln aufzufassen und ohne ihre Bedeutung einzusehen. „Das Ich, heißt es in der Sittenlehre, ist etwas nur insofern, inwiefern es sich selbst als dasselbe setzt (anschaut und denkt), und es ist nichts, als was es sich nicht setzt. . . . . Dadurch eben unterscheidet sich ein Ding und das ihm ganz entgegengesetzte Ich (Vernunftwesen), daß das erstere bloß *sein* soll, ohne selbst von seinem Sein das Geringste zu wissen, im Ich aber, als Ich, Sein und Bewußtsein zusammenfallen soll, kein Sein desselben stattfinden soll, ohne Selbstbewußtsein desselben, und umgekehrt kein Bewußt-

ein seiner selbst, ohne ein Sein desjenigen, dessen es sich bewußt ist." Alles, was die Wissenschaftslehre vom Ich deduzirt, muß hiernach als Thatsache im gemeinen Bewußtsein vorkommen (vergleiche oben S. 188). Dasselbe ergiebt sich auch daraus, daß wir, wie sich weiterhin zeigen wird, nach der Wissenschaftslehre durchaus von nichts, was nicht für ein Bewußtsein wäre, wissen können, weder von Dingen an sich, noch von Vorgängen an sich, ja daß die Annahme eines außerhalb des Bewußtseins Seienden, also auch die eines gleichsam hinter dem Bewußtsein verborgenen Unbewußten, einen Widerspruch enthält. Mit dieser Folgerung scheinen sich indessen nicht alle Behauptungen der Wissenschaftslehre in Einklang bringen zu lassen. Die wiederholte Erklärung zwar, daß das, was unter die Gründe der Möglichkeit alles Bewußtseins gehöre, selbst nicht unter den Thatsachen des Bewußtseins vorkommen könne, oder daß das, was Erklärungsgrund der Erfahrung sei, selbst außerhalb der Erfahrung liegen müsse, sind dahin zu verstehen, daß wir die Handlungen, welche die Wissenschaftslehre als Bedingungen des Selbstbewußtseins aufzeigt, von denen, die den Inhalt der Grundsätze bilden, an, nicht in derselben Weise wie die zufälligen (empirischen) Bestimmungen des Ich aus dem Gesammtinhalte des Bewußtseins zu gesonderter Betrachtung herausheben können, nämlich durch ein bloßes Hinblicken auf sie wie auf ein Bestehendes, sondern sie, um sie isolirt aufzufassen und zu verstehen, in der von der Wissenschaftslehre angegebenen Weise konstruiren müssen. Allein nicht in allen Fällen, in denen die Wissenschaftslehre eine Handlung, die sie deduzirt, als eine unbewußte bezeichnet, scheint diese Deutung zulässig zu sein. Wenigstens unter dem Unbewußt-sein derjenigen Thätigkeit der Einbildungskraft, die, wie weiter unten zur Sprache kommen wird, die Gegenstände der äußeren Wahrnehmung zum Produkte haben soll, hat Fichte schwerlich etwas Anderes verstanden, als daß sie sich dem Ich in keiner Weise unmittelbar kund gebe, also noch nicht für das Ich des ursprünglichen Selbstbewußtseins, dessen Thätigkeit sie doch sein soll, sondern erst für das Ich des die Wissenschaftslehre durchdenkenden Philosophen da sei. —

Das Denken, durch welches die Wissenschaftslehre hervorgebracht wird, ist nach Fichte, wenn es auch schlechterdings nicht nach der Erfahrung fragt, doch kein reines Denken in dem Sinne, in welchem darunter ein von aller Anschauung abgelöstes verstanden wird. Wir besitzen eine Anschauung ihres Gegenstandes, des Ich, eine nicht sinnliche, sondern intellektuelle Anschauung; und dies ist die Quelle, aus der die Wissenschaftslehre ihre Erkenntnisse schöpft. Alles, wovon diese Wissenschaft redet, ist, wie es im Sonnenklaren Bericht heißt, nur in der Anschauung und für sie da; ohne sie sind alle ihre Sätze ohne allen Sinn und Bedeutung. Fichte

gebraucht, ohne daß er es selbst zu bemerken scheint, den Ausdruck Intellektuelle Anschauung in zwei verschiedenen Bedeutungen. Nach der einen ist sie das unmittelbare Selbstbewußtsein, ohne welches kein Bewußtsein ist, das bloße Sich-selbst-setzen des Ich, also mit ihrem Gegenstande einerlei. In diesem Sinne bedient sich des Wortes die oben (S. 185) zur Erläuterung des Ersten Grundsatzes angeführte Stelle aus dem Versuche einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. Desgleichen die Zweite Einleitung, wenn sie die intellektuelle Anschauung folgendermaßen beschreibt: „Sie ist das unmittelbare Bewußtsein, daß ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es thue. Daß es ein solches Vermögen der intellektuellen Anschauung gebe, läßt sich nicht durch Begriffe demonstriren, noch, was es sei, aus Begriffen entwickeln. Jeder muß es unmittelbar in sich selbst finden, oder er wird es nie kennen lernen. Die Forderung, man solle es ihm durch Raisonnement nachweisen, ist noch um Vieles wunderbarer, als die Forderung eines Blindgeborenen sein würde, daß man ihm, ohne daß er zu sehen brauchte, erklären müsse, was die Farben seien. Wohl aber läßt sich Jedem in seiner von ihm selbst zugestandenen Erfahrung nachweisen, daß diese intellektuelle Anschauung in jedem Momente seines Bewußtseins vorkomme. Ich kann keinen Schritt thun, weder Hand noch Fuß bewegen, ohne die intellektuelle Anschauung meines Selbstbewußtseins in diesen Handlungen; nur durch diese Anschauung weiß ich, daß ich es thue, nur durch diese unterscheide ich mein Handeln und in demselben mich von dem vorgefundenen Objekte des Handelns. Jeder, der sich eine Thätigkeit zuschreibt, beruft sich auf diese Anschauung. In ihr ist die Quelle des Lebens, und ohne sie ist der Tod." Zweitens bezeichnet Fichte als intellektuelles Anschauen das Verhalten des Philosophen, wenn er das Ich zum Gegenstande des Denkens macht, also ein Anschauen, welches nicht, wie das eben beschriebene, mit seinem Gegenstande, dem Ich, identisch ist. Es ist das Herausheben desjenigen intellektuellen Anschauens, welches das Ich selbst ist, aus seiner Verbindung mit dem sinnlichen, und ein Blicken und Merken auf dasselbe, um es zu begreifen. Zu dieser Anschauung von dem Akte des ursprünglichen Selbstbewußtseins oder Sich-selbst-setzens oder Sich-selbst-konstruirens kann der Philosoph aber, wie Fichte (in der Zweiten Einleitung) versichert, nur dadurch gelangen, daß er jenen Akt, der ursprünglich und nothwendig in ihm stattfindet, nochmals in anderer Weise vollzieht, nämlich willkürlich und mit Freiheit, und daß er sich in diesem willkürlichen Handeln anschaut. „Er kann den angegebenen Akt des Ich nur in sich selbst anschauen, und um ihn anschauen zu können, muß er ihn vollziehen. Er bringt ihn willkürlich und mit Freiheit in sich hervor." „In diesem Akte (dem mit Freiheit vollzogenen) sieht sich

der Philosoph selbst zu, er schaut sein Handeln unmittelbar an." „Dieses dem Philosophen angemuthete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Aktes, wodurch ihm das Ich entsteht, nenne ich intellektuelle Anschauung." Die Wissenschaftslehre beginnt daher nicht eigentlich mit einem Grundsatze, sondern (in Uebereinstimmung mit der Ansicht Becks von der Methode der kritischen Philosophie) mit einem Postulate, dem Postulate: „Denke dich, konstruire den Begriff deiner selbst, und bemerke, wie du dies machst."

Daß wir eine intellektuelle Anschauung vom Ich haben, in der alle Bestimmungen, welche die Wissenschaftslehre vom Ich erkennt, vorkommen müssen (gleichwie in der der Dreiecke alle Bestimmungen der Dreiecke, welche die Geometrie entdeckt, enthalten sind), ist die Bedingung dafür, daß die oben beschriebene Methode auf den Begriff des Ich angewandt werden kann. Unmittelbar gewiß ist uns durch die intellektuelle Anschauung das, was die Grundsätze aussagen, und nur dieses; alle weiteren Sätze der Wissenschaftslehre müssen aus dem sich auf die intellektuelle Anschauung gründenden und sie einschließenden Begriffe des Ich abgeleitet werden. Die Zweite Einleitung, in der die Behauptung, daß wir eine intellektuelle Anschauung besitzen, zuerst aufgestellt und erläutert wird, giebt aber als dasjenige, was uns durch dieses Vermögen unmittelbar gewiß sei, mehr an als das bloße Sich-selbst-setzen des Ich oder das Zusammenfallen des Objektes und des Subjektes im Ich und das Setzen eines Nicht-Ich, und legt somit in die Grundsätze der Wissenschaftslehre, durch die auch jetzt noch das unmittelbar Gewisse erschöpft sein soll, etwas hinein, wovon in dem von ihnen handelnden Abschnitte der Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre nicht die Rede gewesen war. Ich weiß nach ihr durch die intellektuelle Anschauung unmittelbar, daß ich, wenn ich mir vorsetze, das oder das Bestimmte zu denken, und der begehrte Gedanke erfolgt, nicht bloß leidend bleibe und der ruhige Schauplatz bin, auf welchem Vorstellungen durch Vorstellungen abgelöst werden, sondern daß ich der Realgrund des Auftretens der begehrten Vorstellung, das sie hervorbringende thätige Prinzip bin. Dadurch, daß ich mir Gegenstand einer intellektuellen Anschauung bin, „entsteht mir das ganz fremdartige Ingrediens der reellen Wirksamkeit meines Selbst in einem Bewußtsein, das außerdem nur das Bewußtsein einer Folge meiner Vorstellungen sein würde." Die intellektuelle Anschauung ist die Anschauung der absoluten Selbstthätigkeit des Ich, durch die erst der Begriff des Handelns möglich wird. Fichte war also der Ansicht, daß wir uns im Ich-Bewußtsein nicht als ein bloßes sich selbst und Anderes zum Gegenstande habendes Bewußtsein erfassen, sondern auch als etwas, wovon Hume behauptet hatte, daß es uns weder in der äußeren noch in der inneren Erfahrung gegeben sein könne, weder im Originale im Bewußtsein anwesend sein

noch durch ein Bild in demselben vertreten werden könne, — als etwas von der Art desjenigen, wodurch nach der gewöhnlichen Auffassung zu einer Ursache ihre Wirkung hinzukommt oder worin erst die Ursachlichkeit einer Ursache besteht, — als eine Kraftthätigkeit. —

Obwohl nun aus der Behauptung, daß uns das Ich in der intellektuellen Anschauung als ein absolut selbstthätiges Wesen gegeben sei, offenbar folgt, daß uns diese Natur des Ich eine Thatsache sei, sowie auch, daß sie mit dem Sich=selbst=setzen und Sein des Ich, welches der erste Grundsatz feststellt, einerlei sei und also zum Begriffe des Ich gehöre, erklärt Fichte doch, daß die Gewißheit dieser absoluten Selbstthätigkeit oder dieses reellen Wirkens eine solche nicht der Erkenntniß, sondern des Glaubens sei (vergleiche oben S. 188). Und zwar soll uns der Glaube an die absolute Selbstthätigkeit oder, was nach Fichte dasselbe ist, an die ursprüngliche selbstständige Realität des Ich aus einem Triebe entspringen, nämlich dem Triebe, selbstständig zu sein und selbstständig zu handeln. „Es ist, heißt es in der Bestimmung des Menschen, in mir ein Trieb zu absoluter, unabhängiger Selbstthätigkeit. Nichts ist mir unausstehlicher, als nur an einem Anderen, für ein Anderes und durch ein Anderes zu sein: ich will für und durch mich selbst etwas sein und werden. Diesen Trieb fühle ich, sowie ich nur mich selbst wahrnehme; er ist unzertrennlich vereinigt mit dem Bewußtsein meiner selbst." Weil ich diesen Trieb habe, glaube ich ein solches Wesen zu sein, wie ich ihm zufolge es zu sein wünsche, ein Wesen, dessen Sein in absoluter Selbstthätigkeit besteht. Der Glaube an die absolute Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit und die ursprüngliche Realität des Ich ist also, wie die Erste Einleitung sagt, ein Glaube aus Neigung und Interesse, ein Glaube, der seinen Gegenstand mit Affekt ergreift.

Giebt man Fichte zu, daß wir das Bedürfniß haben, uns für ein absolut selbstthätiges Wesen zu halten, und daß uns aus diesem Bedürfnisse der Glaube, solche Wesen zu sein, entspringt, so wird man doch gegen den Zusammenhang, in den er diesen Glauben mit der intellektuellen Anschauung bringt, einwenden müssen, daß wir uns dann in der intellektuellen Anschauung nicht als Wesen erfassen, die wirklich absolut selbstthätig sind, sondern nur als solche, die absolut selbstthätig zu sein und sich dafür zu halten den Trieb oder das Bedürfniß haben, und weiter, daß die Wissenschaftslehre auch diesen Trieb, obwohl er eine Thatsache des intellektuell anschauenden Bewußtseins sei, doch nicht ohne Weiteres in ihren Begriff des Ich aufnehmen dürfe (ebenso wenig wie z. B., daß uns das Nicht=Ich als räumliche Welt erscheint, was ebenfalls eine Thatsache ist), sondern ihn durch ihre Methode erst als eine Bestimmung entdecken müsse, ohne die das Ich nicht das sein könnte, wofür es die Grundsätze erklären.

Die Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre stellt sich, wie weiter unten näher zur Sprache kommen wird, in der That die Aufgabe, den Trieb des Ich oder, was auf dasselbe hinauskommt, das praktische Vermögen der Vernunft auf diese Weise zu deduziren. Die Anforderung, erklärt sie, welche von Zeit zu Zeit an die Vernunft ergangen sei, zu erweisen, daß die Vernunft praktisch sei, sei eine sehr gerechte gewesen. Die Erfüllung derselben sei aber auf keine andere Art möglich, als so, daß gezeigt werde, die Vernunft könne selbst nicht theoretisch sein, wenn sie nicht praktisch sei.

Mit der Gewißheit eines Glaubens, der unmittelbar aus einem Triebe entspringt, will sich die Wissenschaftslehre nun aber doch nicht begnügen. Sofern uns die intellektuelle Anschauung, erklärt die Zweite Einleitung, nur eine solche Gewißheit gewährt, ist sie dem Verdachte der Trüglichkeit und der Täuschung ausgesetzt. Der Glaube an die absolute Selbstthätigkeit und ursprüngliche Realität des Ich oder, was dasselbe ist, an die Realität der intellektuellen Anschauung muß daher, wie es in der genannten Schrift weiter heißt, durch etwas noch Höheres bewährt, das Interesse selbst, auf welches er sich gründet, muß in der Vernunft nachgewiesen werden. Dies geschieht durch Aufweisung des Sittengesetzes, in welchem dem Ich „ein absolutes, nur in ihm und schlechthin in nichts Anderem begründetes Handeln angemuthet, und es sonach als ein absolut Thätiges charakterisirt wird." „In dem Bewußtsein dieses Gesetzes, welches doch wohl ohne Zweifel nicht ein aus etwas Anderem gezogenes, sondern ein unmittelbares Bewußtsein ist, ist die Anschauung der Selbstthätigkeit und Freiheit begründet; ich werde mir durch mich selbst als etwas, das auf eine gewisse Weise thätig sein soll, gegeben, ich werde mir sonach durch mich selbst als thätig überhaupt gegeben; ich habe das Leben in mir selbst, und nehme es aus mir selbst. Nur durch dieses Medium des Sittengesetzes erblicke ich mich."

Nach der Appellation an das Publikum ist das Bewußtsein des Sittengesetzes die Quelle aller Gewißheit überhaupt. „Meine sittliche Bestimmung, heißt es in dieser Schrift, und was mit dem Bewußtsein derselben verknüpft ist, ist das einzige unmittelbar Gewisse, das mir gegeben wird, sowie ich mir selbst gegeben werde, das Einzige, welches mir selbst für mich Realität giebt . . . Es giebt keine Gewißheit als die moralische; und Alles, was gewiß ist, ist es nur insofern, inwiefern es unser moralisches Verhältniß andeutet."

Eine weitere Ausführung, in der sich der Einfluß Jacobis und der durch diesen vermittelte Einfluß Humes deutlich zu erkennen giebt, hat dieser Gedanke in der Schrift über die Bestimmung des Menschen erhalten. Wie unsere absolute Selbstthätigkeit ist nach derselben auch die Identität und Persönlichkeit unseres Ich, ja die Wirklichkeit unseres Vorstellens und

Denkens zunächst dem Zweifel ausgesetzt. Was ich mein Ich nenne, läßt sie den vom Zweifel Ergriffenen argumentiren, ist nichts Anderes als eine gewisse Modifikation des Bewußtseins; es ist das Bewußtsein insofern, als dasselbe ein unmittelbares und ein in sich zurückgehendes und nicht nach außen gerichtetes ist. Dieses Bewußtsein Ich begleitet alle meine Vorstellungen, so daß ich in jedem Momente meines Bewußtseins sage: Ich, Ich, Ich und immer Ich. So aber verschwindet mein Ich in jedem Momente und wird wieder neu; zu jeder neuen Vorstellung entsteht mir ein neues Ich. Mein Selbstbewußtsein ist also ein zerstreutes. Der Gedanke an Identität und Persönlichkeit meines Ich und an eine wirkende und reelle Kraft dieser Person entsteht mir erst dadurch, daß ich das zerstreute Selbstbewußtsein durch eine Erdichtung zusammenfasse, nämlich die Erdichtung eines Vermögens vorzustellen, aus welchem alle Vorstellungen, die von dem unmittelbaren Bewußtsein meines Vorstellens begleitet werden, hervorgehen sollen, und welches bei allen diesen Vorstellungen ein und dasselbe Vermögen sein und in einem und demselben Wesen ruhen soll; und wie dieses Vermögen ist auch die Identität und Persönlichkeit meines Ich und seine reelle Kraft eine Erdichtung. Ich darf also gar nicht behaupten, daß Ich empfinde, Ich anschaue, Ich denke, sofern dies so viel heißen soll, wie daß ich als Realgrund diese Thätigkeiten hervorbringe. Ich darf nur sagen: es wird gedacht, oder, wenn ich ganz vorsichtig sein will: es erscheint der Gedanke, daß ich empfinde, anschaue, denke. Nur diese Erscheinung ist Faktum; daß ich wirklich empfinde, anschaue, denke, ist hinzugedichtet. „Es giebt überall kein Dauerndes, weder außer mir noch in mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. Ich weiß überall von keinem Sein, und auch nicht von meinem eigenen. Es ist kein Sein . . . Bilder sind: sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von sich, nach Weise der Bilder, — Bilder, die vorüberschweben, ohne daß etwas sei, dem sie vorüberschweben, . . . ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich selbst bin eins dieser Bilder; ja ich bin selbst das nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt." Vergebens würde ich mich darauf berufen, daß ich mir eines Triebes zu absoluter unabhängiger Selbstthätigkeit durch ein unmittelbares Gefühl bewußt bin. Denn fühle ich etwa auch jene reelle Thatkraft, die ich mir durch diesen Trieb anmuthe? Ist sie nicht nach dem wohlbekannten Gesetze des Denkens, wodurch alle Vermögen und alle Kräfte zu Stande kommen, zu der reellen Handlung, die ich erdichtet habe, hinzuerdichtet? Ja, fühle ich überhaupt wirklich, oder denke ich etwa nur zu fühlen? Und denke ich denn auch wirklich, oder denke ich nur zu denken? Und denke ich wirklich zu denken,

oder denke ich etwa nur ein Denken des Denkens? Gegen diese Zweifel, findet die Schrift über die Bestimmung des Menschen weiter, kann das bloße Wissen nichts ausrichten, nur der Glaube vermag sie zu besiegen. Eine innere Stimme, läßt sie den gegen den Zweifel Kämpfenden fortfahren, ruft mir zu: Nicht zum müßigen Anschauen und Betrachten deiner selbst oder zum Brüten über andächtigen Empfindungen, nein, zum Handeln bist du da, und allein dein Handeln bestimmt deinen Werth. Soll ich dieser Stimme den Gehorsam versagen? Ich will es nicht thun. Ich will jene Bestimmung mir freiwillig geben, die der Trieb zu absoluter unabhängiger Selbstthätigkeit, den ich fühle, mir anmuthet; „und ich will in diesem Entschlusse zugleich den Gedanken an seine Realität und Wahrhaftigkeit, und an die Realität alles dessen, was er voraussetzt, ergreifen. Ich will in dem Standpunkte des natürlichen Denkens mich halten, auf welchen dieser Trieb mich versetzt, und aller jener Grübeleien und Klügeleien mich entschlagen, welche nur seine Wahrhaftigkeit mir zweifelhaft machen konnten . . . Ich habe das Organ gefunden, mit welchem ich diese Realität, und mit dieser zugleich wahrscheinlich alle andere Realität ergreife. Nicht das Wissen ist dieses Organ; kein Wissen kann sich selbst begründen und beweisen; jedes Wissen setzt ein noch höheres voraus als seinen Grund, und dieses Aufsteigen hat kein Ende. Der Glaube ist es; dieses freiwillige Beruhen bei der sich uns natürlich darbietenden Ansicht, weil wir nur bei dieser Ansicht unsere Bestimmung erfüllen können; er ist es, der dem Wissen erst Beifall giebt, und das, was ohne ihn bloße Täuschung sein könnte, zur Gewißheit und Ueberzeugung erhebt. Er ist kein Wissen, sondern ein Entschluß des Willens, das Wissen gelten zu lassen."

Ueber das Verhältniß dieser Ansicht zu der Art, wie die beiden Schriften des Jahres 1794 sich über die Aufgabe, das Fundament und die Methode der Wissenschaftslehre ausgesprochen hatten, hat sich Fichte nicht erklärt. —

Fichte war der Meinung, daß die Wissenschaftslehre die richtig verstandene Vernunftkritik enthalte (welcher Meinung übrigens Kant im Jahre 1799 mit der öffentlichen Erklärung entgegentrat, daß er Fichtes Wissenschaftslehre für ein gänzlich unhaltbares System halte). „Der Verfasser, sagt er in der Vorrede zu dem Programm über den Begriff der Wissenschaftslehre, ist bis jetzt innig überzeugt, daß kein menschlicher Verstand weiter als bis zu der Grenze vordringen könne, an der Kant, besonders in seiner Kritik der Urtheilskraft, gestanden, die er uns aber nie bestimmt, und als die letzte Grenze des endlichen Wissens angegeben hat. Er weiß es, daß er nie etwas wird sagen können, worauf nicht schon Kant unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder dunkler gedeutet habe." „Ich habe von jeher gesagt, erklärt er in der Ersten Einleitung,

und sage es hier wieder, daß mein System kein anderes sei als das Kantische. Das heißt: es enthält dieselbe Ansicht der Sache, ist aber in seinem Verfahren ganz unabhängig von der Kantischen Darstellung." Die Wissenschaftslehre heißt es in der Zweiten Einleitung, stimme mit der Kantischen Lehre vollkommen überein und sei keine andere, als die wohlverstandene Kantische. Was ihm bei seiner Zustimmung zur Lehre Kants eine völlig neue Bearbeitung der Philosophie als nöthig erscheinen ließ, war der Mangel an Begründung und systematischer Gestaltung, den er an ihr wahrzunehmen glaubte, sowie ihre nach seiner Ansicht daraus entspringende, so oft beklagte Dunkelheit. „Meiner innigen Ueberzeugung nach, schrieb er 1793 in einem Briefe, hat Kant die Wahrheit bloß angedeutet, aber weder dargestellt noch bewiesen. Dieser wunderbare einzige Mann hat entweder ein Divinationsvermögen der Wahrheit, ohne sich ihrer Gründe selbst bewußt zu sein, oder er hat sein Zeitalter nicht hoch genug geschätzt, um sie ihm mitzutheilen, oder er hat sich gescheut, bei seinem Leben die übermenschliche Verehrung an sich zu reißen, die ihm über kurz oder lang noch zu Theil werden müßte. Noch hat Keiner ihn verstanden; die es am meisten glauben, am wenigsten; Keiner wird ihn verstehen, der nicht auf seinem eigenen Wege zu Kants Resultaten kommen wird, und dann wird die Welt erst staunen." Er wisse wohl, sagt er in der Zweiten Einleitung, daß Kant ein solches System, wie es die Wissenschaftslehre sein wolle, keineswegs aufgestellt habe. „Aber ich glaube ebenso sicher zu wissen, daß Kant sich ein solches System gedacht habe; daß Alles, was er wirklich vorträgt, Bruchstücke und Resultate dieses Systems sind, und daß seine Behauptungen nur unter dieser Voraussetzung Sinn und Zusammenhang haben." Die Behauptung, die Kantischen Schriften nicht verstanden zu haben, heißt es in derselben Schrift, sei kein Vorwurf, wenigstens nicht in dem Munde des Verfassers der Wissenschaftslehre, welcher so laut als möglich bekenne, daß er sie auch nicht verstanden habe, und erst, nachdem er auf seinem eigenen Wege die Wissenschaftslehre gefunden, in ihnen einen guten und mit sich selbst übereinstimmenden Sinn gefunden habe.

Die Wissenschaftslehre stellt sich in der That als eine Fortbildung der Kantischen Lehre dar, der es darum zu thun war, derselben die Gestalt zu geben, die ihr Inhalt zu fordern schien, die schon von Reinhold und Anderen an ihr vermißte Gestalt einer streng systematischen Entwickelung des Begriffes ihres Gegenstandes, des Begriffes der Vernunft oder der Intelligenz oder der Ichheit, durch ein lediglich den Antrieben, die sich aus dem ursprünglichen Inhalte dieses Begriffes ergeben, folgendes, gänzlich auf die Hülfe der Erfahrung, mit der man dem Begriffe eines zu erforschenden Gegenstandes nur von außen her neue Bestimmungen ansetzen

kann, verzichtendes Denken. Als ein lediglich das Verfahren und die Darstellung betreffender Unterschied zwischen der Wissenschaftslehre und der Kritik der Vernunft kann auch der betrachtet werden, auf den diese beiden Titel hinweisen; derselbe mag übrigens von geringer Bedeutung für die Beurtheilung des Verhältnisses der beiden Lehrgebäude sein, zumal die Wissenschaftslehre für das erstere eine noch weniger zutreffende Bezeichnung als Kritik der Vernunft für das letztere zu sein scheint, wenn man statt auf die Art, wie sie in ihren Einleitungen ihre Unternehmungen begründen, auf die wirkliche Ausführung blickt. Mag sich aber gleich die Forderung, der Kantischen Lehre eine systematische Form, wie sie Fichte meinte, zu geben, aus ihr selbst herleiten lassen, so ist doch leicht zu sehen, daß sich dieselbe jedenfalls nicht ohne tiefgreifende Aenderungen des Inhaltes, ohne Beseitigung wesentlicher Bestandtheile der Grundlage, würde erfüllen lassen. Und es ist schwer zu verstehen, wie Fichte dies verkennen, und wie ihm der thatsächlich zwischen der Idee der Wissenschaftslehre und der oben dargelegten näheren Bestimmung derselben einerseits und unzweifelhaften Behauptungen der Vernunftkritik andererseits bestehende Widerspruch entgehen oder, wenn er ihn bemerkt haben sollte, als ein nur Nebensächliches betreffender erscheinen konnte.

Durch das reine Ich-Bewußtsein erkennen wir nach Kant nur, daß wir sind, aber nicht, was wir sind (siehe oben Seite 40 f.). Der Begriff des Ich oder der Vernunft hat also nach Kant zwar seinen Ursprung in der reinen Vernunft, ist aber völlig leer. Von allen Bestimmtheiten, die wir in uns antreffen, müssen wir abstrahiren, um dasjenige Ich zu denken, welches wir durch die reine Vernunft erfassen, das reine Ich. Wir dürfen diesem Ich auch nicht einmal durch ein über seinen Begriff hinausgehendes Urtheil irgend eine Bestimmtheit zuschreiben, denn alle Bestimmtheiten, die wir kennen, selbst die des Denkens, auch die des Sich-selbst-setzens und des Setzens eines Nicht-Ich nicht ausgenommen, kennen wir nur durch den inneren Sinn, die uns durch den inneren Sinn bekannten Bestimmtheiten aber sind Bestimmtheiten nicht des Ich, welches wir durch die reine Vernunft denken, und welches ein Ding an sich ist, sondern des empirischen Ich, welches nicht dasselbe Ding wie das reine, sondern nur dessen Erscheinung ist, oder, was auf dasselbe hinauskommt, es sind Bestimmtheiten, die dem Ich nicht wirklich zukommen, sondern nur zuzukommen scheinen. Auch die allgemeine Bestimmtheit, die wir uns durch den inneren Sinn a priori zuschreiben, das Sein in der Zeit, muß von dem Ich des reinen Selbstbewußtseins verneint werden. Eine intellektuelle Anschauung, die uns über die Natur des reinen Ich belehren könnte, besitzen wir nicht. Der Begriff a priori, den wir vom Ich haben, muß daher leer bleiben; wir können weder a priori noch a posteriori einen Inhalt in ihn hinein-

bringen. Nur durch innere Erfahrung können wir wissen, daß wir neben dem theoretischen ein praktisches Vermögen haben, daß unser theoretisches Vermögen aus zwei Vermögen, die vielleicht eine gemeinsame Wurzel haben, der Sinnlichkeit und dem Verstande, zusammengesetzt ist, daß das sinnliche Anschauen den Raum und die Zeit zu Formen hat, und daß es gerade zwölf und gerade diese zwölf Formen der Urtheile und mithin gerade zwölf und gerade diese zwölf Kategorien giebt. Alles dies ist für unsere Erkenntniß des Ich zufällig, und bei anderen Wesen mag es sich ganz anders verhalten. Die Wissenschaft von der Vernunft oder dem Ich kann also ihre Erkenntnisse nur aus der inneren Erfahrung schöpfen, weshalb sie auch nur Wissenschaft von der Erscheinung der Vernunft, nicht aber von dem, was die Vernunft wirklich und an sich ist, sein kann. Allerdings läßt sich auch die entgegengesetzte Folgerung aus der Vernunftkritik ziehen. Wenn die Vernunftkritik die Grundlage der Metaphysik, d. i. der alle möglichen synthetischen Erkenntnisse a priori aus Begriffen enthaltenden Wissenschaft sein soll, so muß sie selbst eine Wissenschaft a priori sein. Wenn sie die Verhaltungsweisen und Thätigkeiten der Vernunft erforschen soll, von welchen es abhängt, daß eine phänomenale Welt für dieselbe da ist, und durch welche die Grundzüge oder Formen dieser phänomenalen Welt bestimmt sind, so muß behauptet werden, daß sie Erkenntniß eines an sich Seienden sei, denn jene Verhaltungsweisen und Thätigkeiten (das äußere und innere Anschauen und das Erfahren), aus denen das Sein sowie die sinnlichen und die intellektuellen Formen der Phänomene erklärt werden sollen, können nicht selbst wieder bloße Phänomene sein. Und wenn sie in diesen Verhaltungsweisen und Thätigkeiten, ja wenn sie auch nur im Denken und Bewußtsein überhaupt Bestimmtheiten sieht, die der Vernunft oder dem Ich wirklich zukommen und nicht bloß zuzukommen scheinen, so muß sie zugeben, daß die Vernunft sich selbst ein Gegenstand der Anschauung sei, daß es also eine intellektuelle Anschauung gebe, und daß sie alle ihre Erkenntnisse von der Vernunft oder dem Ich dieser intellektuellen Anschauung verdankt. Allein, wer diese Folgerungen zieht und nun in der ihnen entsprechenden Weise das System der Wissenschaft von der Vernunft herzustellen unternimmt, kann, wenn er die Hauptsätze der Lehre Kants von der Vernunft verstanden hat und sich gegenwärtig hält, nicht glauben, daß sein System dieselbe Ansicht von der Sache wie das Kantische enthalten und sich von demselben nur in der Darstellung unterscheiden werde. Die Wissenschaftslehre entfernt sich aber schon in dem, was hier bis jetzt von ihr zur Sprache gekommen ist, von der Vernunftkritik noch weiter, als es nach der oben angestellten Erwägung unvermeidlich war. Zu den Hauptlehren Kants, denen sie schon dadurch widerspricht, daß sie überhaupt das Ich an sich (siehe oben Seite 187)

erkennen und sich dazu nur der Vermögen der intellektuellen Anschauung und des logischen Denkens bedienen will, kommen durch die Grundsätze, die sie aufstellt, noch drei weitere, die sie stillschweigend beseitigt: die Lehren vom inneren Sinne, von dem Unterschiede der analytischen und der synthetischen Urtheile, und von dem Begriffe des Seins als der bloßen Position eines Dinges. Die Lehre vom inneren Sinne zunächst ist mit der Behauptung unvereinbar, daß dem Ich Alles, was es sei und was in ihm sei oder geschehe, unmittelbar für es selbst zukomme. Denn hiernach ist sich das Ich nicht bloß seiner Ichheit, sondern auch aller zufälligen oder empirischen Modifikationen des Bewußtseins, die ihm entstehen, unmittelbar, d. i. lediglich dadurch, daß es sie hat, bewußt, und zwar derselben so, wie sie wirklich, an sich, sind, bewußt, während nach der Lehre vom inneren Sinne das Ich (das Gemüth) sich seiner wirklichen Zustände gar nicht bewußt wird, sondern nur der mit ihnen völlig unvergleichlichen Empfindungen, die sie in ihm durch eine Affizirung hervorrufen. Die Unterscheidung der analytischen und der synthetischen Urtheile sodann wird durch die Annahme von Urtheilen aufgehoben, die, wie schon der dritte Grundsatz, einerseits ihrem Subjektsbegriffe ein ganz neues Prädikat hinzufügen, andererseits von der Beschaffenheit sein sollen, daß sie einen Widerspruch in ihrem Subjektsbegriffe beseitigen. Die ganze Methode der Wissenschaftslehre widerspricht der Entgegensetzung der analytischen und der synthetischen Urtheile, denn alle durch sie gewonnenen Erkenntnisse sind sowohl synthetisch als auch analytisch, das Erstere, sofern sie über den Begriff, den man vorher von ihrem Gegenstande hatte, hinausführen, das Andere, sofern man durch die Annahme ihres kontradiktorischen Gegentheils in einen Widerspruch gerathen würde. Daß endlich die Wissenschaftslehre dem Kantischen Begriffe des Seins nicht zustimmen kann, ist schon oben (Seite 187) hervorgehoben worden. Ein weiterer Hauptpunkt, in welchem die Wissenschaftslehre in Gegensatz zu der Kritik der Vernunft tritt, die den Begriff des Dinges an sich betreffende Ansicht, gehört nicht schon der Idee der Wissenschaftslehre, sondern erst der Ausführung an und kann daher erst im nächsten Abschnitte zur Sprache kommen.

3. Die theoretische und die praktische Wissenschaftslehre.

Nachdem die Wissenschaftslehre ihre Grundsätze aufgestellt hat, hat sie, der durch dieselben vorgeschriebenen Methode gemäß, den Begriff des Ich, wie er durch den dritten Grundsatz bestimmt ist oder durch den die drei Grundsätze zusammenfassenden Satz, daß das Ich im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegensetzt, oder daß das Ich sich und das Nicht-Ich als

einander einschränkend setzt, zu analysiren, d. i. daraufhin zu betrachten, ob Gegensätze und was für welche in ihm enthalten sein mögen. Es zeigt sich aber zunächst, daß in dem dritten Grundsatze zwei Sätze liegen, die sich nicht wie Thesis und Antithesis zu einander verhalten. Mithin muß jeder derselben für sich untersucht werden, ob er dem Ich entgegengesetzte Bestimmungen zuschreibt und also die Aufgabe eine Synthesis enthält. Die Wissenschaftslehre theilt sich daher alsbald nach Aufstellung ihrer Grundsätze in zwei Zweige.

Die beiden im dritten Grundsatze liegenden Sätze lauten: 1. Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich. 2. Das Ich setzt sich selbst als beschränkt durch das Nicht-Ich. Inwiefern das Ich sich so verhält, wie der erste aussagt, ist es strebendes und wollendes, inwiefern es dem zweiten entspricht, vorstellendes und erkennendes, eine Bemerkung, die freilich der weiteren Entwickelung vorgreift. Der von dem ersten ausgehende Theil der Wissenschaftslehre ist also der praktische, der durch den zweiten begründete der theoretische. Der theoretische Theil muß dem praktischen vorhergehen. Obwohl nämlich die angegebenen Sätze beide im dritten Grundsatze liegen, ist doch der erste von ihnen zunächst völlig problematisch: „denn bis jetzt ist das Nicht-Ich nichts; es hat keine Realität, und es läßt demnach sich gar nicht denken, wie in ihm durch das Ich eine Realität aufgehoben werden könne, die es nicht hat; wie es eingeschränkt werden könne, da es nichts ist.“ (Vergl. oben S. 189.) Er und mit ihm die Möglichkeit eines praktischen Theils der Wissenschaftslehre ist so lange problematisch, bis durch die Vollendung des theoretischen Theils sich gezeigt haben wird, daß das Ich, indem es ein Nicht-Ich setzt, nicht etwas bloß Negatives setzt, sondern etwas, was ihm ein Realität Habendes bedeutet. Man dürfe hieraus, fügt Fichte hinzu, nicht schließen, daß erst das theoretische Vermögen das praktische möglich mache, vielmehr werde sich im Verfolge zeigen, daß umgekehrt das praktische Vermögen erst das theoretische möglich mache.

Nach einer verwickelten Reihe von Erörterungen, die zu unverständlich sind, als daß es für Jemanden von Nutzen sein könnte, wenn hier der Versuch gemacht würde, sie in ihren Hauptzügen darzustellen, gelangt die theoretische Wissenschaftslehre zu dem Ergebnisse: daß das Ich ein absolutes, in das Unbegrenzte und Unbegrenzbare hinausgehendes Produktionsvermögen besitzt, daß aus irgend einem außer diesem Vermögen liegenden Grunde, gewissermaßen durch einen Anstoß, die Thätigkeit desselben reflektirt, also nach innen oder auf das Ich zurückgetrieben wird, daß sodann das Ich gegen diese Einwirkung auf die Thätigkeit seines absoluten Produktionsvermögens zurückwirkt, daß es weiter die beiden entgegengesetzten Richtungen seiner Thätigkeit (die infolge des Anstoßes reflektirte und die gegen diese Reflexion zurückwirkende Thätigkeit) vereinigt, und daß es durch dieses

Vereinigen, welches ein Werk der Einbildungskraft ist, unbewußt das Phänomen der Außenwelt produzirt und demselben, weil es sich seines Produzirens nicht bewußt ist, ein von ihm unabhängiges Dasein zuschreibt. Hiermit erklärt die theoretische Wissenschaftslehre alle Widersprüche für gehoben, die in dem an ihre Spitze gestellten Satze: das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, lagen, und diesen Satz selbst daher für vollkommen erschöpft. Gleichwohl soll sie ihre Aufgabe noch nicht völlig gelöst haben. Es soll noch übrig sein, das bis jetzt Erwiesene anzuwenden und zu verbinden, um zu zeigen, wie das Ich vom unbewußten Produziren der objektiven Welt zum bewußten Vorstellen gelangt. „Die Wissenschaftslehre, sagt Fichte, indem er sich zu dieser neuen Aufgabe wendet, soll sein eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes. Bis jetzt haben wir gearbeitet, um nur erst einen Eingang in dieselbe zu gewinnen.“ Die theoretische Wissenschaftslehre, heißt es weiter, müsse fortgehen, bis sich ihr ergebe, daß das Ich sich setze als das thuend, was es nach dem den Ausgangspunkt bildenden Satze thue, also daß das Ich sich setze (d. i. sich wisse) als sich setzend als bestimmt durch das Nicht-Ich. So beschreibe sie den zuerst beschriebenen Weg in umgekehrter Richtung. Das Verfahren bleibe durchgängig synthetisch (was freilich nicht mit der Erklärung übereinzustimmen scheint, daß alle Widersprüche, welche der an die Spitze gestellte Satz enthalte, bereits gehoben seien). In der Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre hat Fichte von der pragmatischen Geschichte des Bewußtseins nur eine Skizze entworfen, unter dem Titel Deduktion der Vorstellung. Eine ausführliche Darstellung derselben bis zu dem Punkte, wo für das Ich Objekte in den Formen des Raumes, der Zeit und der Kategorien da sind, hat er in dem Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre gegeben (vergleiche oben S. 177). Wie der vorhergehende Theil der Wissensschaftslehre macht auch dieser dem Leser es schwer, auch nur zu einem Schimmer von Verständniß zu gelangen.

Die praktische Wissenschaftslehre, deren Aufgabe nach Vollendung der theoretischen nicht mehr problematisch ist, gelangt zunächst — durch höchst dunkle und verworrene Erörterungen — zu dem Ergebnisse, daß das Ich, um sich ein Nicht-Ich entgegensetzen zu können, unendliches Streben sein müsse oder Streben, unendlich zu sein, oder daß seine reine, in sich zurückgehende Thätigkeit diesen Charakter haben müsse (vergleiche oben S. 204 f.). Indem das Ich unendliches Streben sei, behauptet sie, setze es sich nothwendig etwas entgegen, das seinem Streben Widerstand leiste, denn dasjenige, dem nicht widerstrebt werde, sei kein Streben; und nur durch sein unendliches Streben könne es sich ein Nicht-Ich entgegensetzen und also Objekte vorstellen. Die Vernunft könnte also nicht theoretisch sein, wenn sie nicht praktisch wäre; es wäre keine Intelligenz und kein Vorstellen im

Menschen möglich, wenn nicht ein praktisches Vermögen in ihm wäre. Nur das praktische Vermögen ist demnach das Ursprüngliche im Ich; das theoretische ist ein Erzeugniß desselben. Im Naturrechte giebt Fichte diesem Ergebnisse der praktischen Wissenschaftslehre folgenden Ausdruck: „Es wird behauptet, daß das praktische Ich das Ich des ursprünglichen Selbstbewußtseins sei; daß ein vernünftiges Wesen nur im Wollen unmittelbar sich wahrnimmt, und sich nicht, und demzufolge auch die Welt nicht wahrnehmen würde, wenn es nicht ein praktisches Wesen wäre. Das Wollen ist der eigentliche wesentliche Charakter der Vernunft . . . Das praktische Vermögen ist die innigste Wurzel des Ich, auf dieses wird erst alles Andere aufgetragen, und daran angeheftet." „Nur zufolge des praktischen Triebes, heißt es in der Sittenlehre, sind überhaupt für uns Objekte da . . . Mein Trieb ist beschränkt, und zufolge dieser Beschränkung setze ich ein Objekt." In der Sittenlehre glaubte Fichte diesem Ergebnisse der praktischen Wissenschaftslehre noch die Bestimmung hinzufügen zu dürfen, daß das Ich, indem es sich als wollendes erfasse, sich nothwendig als materieller Leib erscheine, da es ihm unmöglich sei, eine Wirksamkeit auf die stofflichen Dinge zu denken, außer durch das, was selbst Stoff sei. „Ich, als Prinzip einer Wirksamkeit in der Körperwelt angeschaut, bin ein artikulirter Leib, und die Vorstellung meines Leibes selbst ist nichts Anderes, als eine gewisse Ansicht meiner absoluten Thätigkeit." Die Unterscheidung, heißt es weiter, die das Ich zwischen seinem Leibe und seinem Willen mache, sei nichts Anderes denn eine abermalige Trennung des Subjektiven und Objektiven oder, noch bestimmter, eine besondere Ansicht der ursprünglichen Trennung (vergleiche oben S. 197); der Wille sei in diesem Verhältnisse das Subjektive, der Leib das Objektive. — Nachdem sie das praktische Vermögen nachgewiesen und sein Verhältniß zum theoretischen bestimmt hat, zeigt die praktische Wissenschaftslehre weiter (übrigens in einer Weise, die ihr in Hinsicht auf Klarheit und Evidenz keinen Vorzug vor dem theoretischen Theile verleiht), daß das praktische Vermögen sich in eine Reihe von Trieben entfaltet, deren höchster der sittliche ist. —

Der Nachweis des praktischen Vermögens führt die Wissenschaftslehre auf eine Frage zurück, die ihr schon in ihrem theoretischen Theile entgegengetreten war, dort aber hatte bei Seite geschoben werden müssen, die Frage, wie und wodurch der für die Erklärung der Vorstellung anzunehmende Anstoß auf das Ich geschehe, die Frage also nach der außerhalb des Ich liegenden Ursache der Empfindungen. Die Darlegung der Lehre Fichtes über diesen wichtigen Punkt muß aber von den Erörterungen, welche die beiden Einleitungen demselben widmen, ausgehen.

Der Ersten Einleitung zuvörderst ist Folgendes zu entnehmen. Die Philosophie hat den Grund aller Erfahrung d. i. des Systems der vom

Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen anzugeben (vergleiche oben S. 194). „In der Erfahrung nun ist das Ding, dasjenige, welches unabhängig von unserer Freiheit bestimmt sein, und wonach unsere Erkenntniß sich richten soll, und die Intelligenz, welche erkennen soll, unzertrennlich verbunden. Der Philosoph kann von einem von beiden abstrahiren ... Abstrahirt er von dem ersteren, so behält er eine Intelligenz an sich ... abstrahirt er von dem letzteren, so behält er ein Ding an sich ... als Erklärungsgrund der Erfahrung übrig. Das erste Verfahren heißt Idealismus, das zweite Dogmatismus. Es sind ... nur diese beiden philosophischen Systeme möglich. Nach dem ersten Systeme sind die von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen Produkte der ihnen in der Erklärung vorauszusetzenden Intelligenz; nach dem letzteren Produkte eines ihnen vorauszusetzenden Dinges an sich." Der Idealismus geht aus von dem Postulate der Freiheit und Selbstständigkeit der Intelligenz oder des Ich (vergleiche oben S. 203). Er unternimmt es, wenn er gründlich und vollständig sein will, aus einem einzigen Grundgesetze der Intelligenz das System der nothwendigen Handlungsweisen derselben und mit ihm zugleich die dadurch entstehende Vorstellung einer ohne unser Zuthun vorhandenen, materiellen, im Raume befindlichen Welt abzuleiten und so unter den Augen des Lesers oder Zuhörers den ganzen Umfang unserer objektiven Vorstellung allmälig entstehen zu lassen. Das Ding an sich wird durch diese Erklärung der Erfahrung zur völligen Chimäre; es zeigt sich gar kein Grund mehr, warum man eins annehmen sollte. Der Dogmatismus dagegen leugnet die Freiheit und Selbstständigkeit des Ich. Nach ihm ist Alles, was in unserem Bewußtsein vorkommt, Produkt eines Dinges an sich; auch das Ich selbst macht er lediglich zu einem Produkte der Dinge, zu einem Accidens der Welt; er ist, wenn er konsequent ist, nothwendig auch Materialist. „Der Streit zwischen dem Idealisten und Dogmatiker ist eigentlich der, ob der Selbstständigkeit des Ich die Selbstständigkeit des Dinges, oder umgekehrt der Selbstständigkeit des Dinges die des Ich aufgeopfert werden solle." Keines dieser beiden Systeme kann das andere direkt widerlegen, denn ihr Streit ist ein Streit über das erste nicht weiter abzuleitende Prinzip. Der Idealismus hat aber vor dem Dogmatismus zwei Vorzüge. Erstens kommt der von ihm aufgestellte Erklärungsgrund der Erfahrung, das Ich, als etwas Reales wirklich im Bewußtsein vor, während der von jenem aufgestellte, das Ding an sich, für nichts Anderes gelten kann als für eine bloße Erdichtung, die ihre Realisation erst vom Gelingen des Systems erwartet. Zweitens muß dem Idealismus die Lösbarkeit der Aufgabe, die er sich stellt, die Erklärung der Erfahrung aus den nothwendigen Handlungsweisen der Intelligenz,

zugegeben werden, und er beweist dieselbe denn auch durch die That; dem Dogmatismus dagegen läßt sich nachweisen, daß er gänzlich unfähig ist, zu erklären, was er zu erklären hat. Während nämlich die Intelligenz, das Prinzip des Idealismus, mit Allem, was sie ist, für sich selbst da ist, während sie, mit anderen Worten, sich selbst sieht mit Allem, was ihr zukommt, und in dieser unmittelbaren Vereinigung des Seins und des Sehens ihre Natur besteht, ist ein Ding nicht für sich selbst, sondern es muß noch eine Intelligenz hinzugedacht werden, für welche es sei; in dem Prinzipe des Dogmatismus, dem Dinge, liegt lediglich der Grund eines Seins, nicht aber des dem Sein ganz entgegengesetzten Vorstellens. Der Dogmatismus hat daher zu erklären, wie das Ding ein Vorstellen, eine Intelligenz hervorbringt. Aber welche Art von Kausalität er dem Dinge auch zuschreiben mag, so kann dieselbe immer wieder nur ein Sein für eine mögliche Intelligenz außer ihm, nicht für es selbst, nur ein Sein, keine Intelligenz und kein Vorstellen hervorbringen. Der Dogmatismus kann den Uebergang vom Sein zum Vorstellen nicht nachweisen; indem er zum Sein ein Vorstellen hinzufügt, macht er einen ungeheuren Sprung in eine seinem Prinzipe ganz fremde Welt. Es nützt ihm auch nichts, eine Seele als eines von den Dingen an sich anzunehmen und zu behaupten, daß durch Einwirkung anderer Dinge auf die Seele in dieser das Denken hervorgebracht werde. Denn mag er nun dem einwirkenden Dinge eine solche Beschaffenheit zuschreiben, daß seine Einwirkungen Vorstellungen werden, indem er etwa mit Berkeley alle Einwirkungen auf die Seele von Gott ausgehen läßt, mag er in der eigenthümlichen Natur der Seele den Grund dafür erblicken, daß jede Einwirkung auf sie zur Vorstellung werde: er redet in beiden Fällen Unverständliches, da wir nur mechanische Einwirkung verstehen und es uns schlechthin unmöglich ist, eine andere zu denken. „Daß alle Einwirkung mechanisch sei, und daß durch Mechanismus keine Vorstellung entstehe, kann kein Mensch, der nur die Worte versteht, leugnen." „Der Dogmatismus ist sonach, auch von Seiten der Spekulation angesehen, gar keine Philosophie, sondern nur eine ohnmächtige Behauptung und Versicherung. Als einzig mögliche Philosophie bleibt der Idealismus übrig." Dem hiermit geführten Nachweise widerspricht nicht das zuvor Gesagte, daß ebenso wenig wie der Dogmatismus den Idealismus, dieser jenen zu widerlegen vermöge. Denn für den Dogmatiker ist die gegebene Widerlegung keine solche, da er nicht den Grad der Selbstständigkeit und Freiheit des Geistes besitzt, der dazu erforderlich ist, das, worauf sich dieselbe gründet, das geschilderte Wesen der Intelligenz, daß sie eine unmittelbare Vereinigung von Sein und Zusehen ist, zu begreifen. „Man kann den Dogmatiker durch den geführten Beweis nicht widerlegen, so klar er auch ist; denn er ist nicht an denselben zu bringen,

weil ihm das Vermögen fehlt, womit seine Prämisse aufgefaßt wird." Der Dogmatiker wie der Idealist, Beide werden zu ihrer Ansicht nicht durch einen Entscheidungsgrund aus der Vernunft, sondern durch Neigung und Interesse bestimmt; der letzte Grund ihrer Verschiedenheit ist die Verschiedenheit ihres Interesses. Der Dogmatiker hat sich noch nicht zum vollen Gefühle seiner Freiheit und absoluten Selbstständigkeit erhoben; er findet sich selbst nur im Vorstellen der Dinge und hat nur jenes zerstreute, auf den Objekten haftende und aus ihrer Mannigfaltigkeit zusammenzulesende Selbstbewußtsein; er kann den Glauben an die Selbstständigkeit der Dinge nicht aufgeben, weil, wenn ihm die Dinge entrissen werden, sein Selbst zugleich mit verloren geht. Der Idealist dagegen, der sich seiner Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von Allem, was außer ihm ist, bewußt geworden ist, bedarf der Dinge nicht zur Stütze seines Selbst und kann sie nicht brauchen, weil sie jene Selbstständigkeit aufheben und in leeren Schein verwandeln. „Das Ich, das er besitzt, und welches ihn interessirt, hebt jenen Glauben an die Dinge auf; er glaubt an seine Selbstständigkeit aus Neigung, ergreift sie mit Affekt." (Vergl. oben S. 204.) „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist; denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlaffter und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben."

Fichte war überzeugt, daß die Lehre Kants im Sinne des Idealismus, wie er ihn in der Ersten Einleitung beschrieben hatte, verstanden werden müsse. Es könne, meint er, Bezug nehmend auf die Ausführungen Jacobis und des Aenesidemus über diesen Punkt, in der Zweiten Einleitung, — es könne unmöglich Kants Meinung gewesen sein, daß uns unsere Empfindungen durch eine Affektion entstehen, die wir von wirklich außer uns existirenden Dingen erleiden, daß der objektive Grund der Erscheinungen in etwas liege, das Ding an sich sei. Unter dem Dinge an sich habe Kant ein bloßes Noumenon verstanden, etwas, das von uns nach nachzuweisenden Gesetzen zu der Erscheinung hinzugedacht werde, das sonach nur durch unser Denken entstehe, einen bloßen Gedanken. Wenn er in der Einleitung seines Werkes von Gegenständen rede, die uns affiziren, so sei dies noch vom empirischen Standpunkte aus geredet; die folgende Kritik gebe diesem Ausdrucke die Deutung, daß wir die Gegenstände, die wir denken, indem wir das Mannigfaltige der Erscheinungen in Einem Bewußtsein verknüpfen, die also etwas durch den Verstand zu den Erscheinungen Hinzugethanes, mithin bloße Gedanken seien, — daß wir diese Gegenstände setzen mit dem Gedanken, wir seien durch sie affizirt. Was die Kantianer für die Lehre

Kants ausgeben, sei eine Abgeschmacktheit, eine „abenteuerliche Zusammensetzung des gröbsten Dogmatismus, der Dinge an sich Eindrücke in uns machen läßt, und des entschiedensten Idealismus, der alles Sein nur durch das Denken der Intelligenz entstehen läßt, und von einem anderen Sein gar nichts weiß." „Diese Absurdität irgend einem Menschen, der seiner Vernunft noch mächtig ist, zuzutrauen, ist mir wenigstens unmöglich; wie sollte ich sie Kanten zutrauen? Solange demnach Kant nicht ausdrücklich mit denselben Worten erklärt, er leite die Empfindung ab von einem Eindrucke des Dinges an sich; oder, daß ich mich seiner Terminologie bediene: die Empfindung sei in der Philosophie aus einem an sich außer uns vorhandenen transscendentalem Gegenstande zu erklären, so lange werde ich nicht glauben, was jene Ausleger uns von Kant berichten. Thut er aber diese Erklärung, so werde ich die Kritik der reinen Vernunft eher für das Werk des sonderbarsten Zufalls halten, als für das eines Kopfes."

Wenn Fichte die Erklärung des Empfindens aus einer Einwirkung an sich seiender Dinge auf das Ich verwarf, so glaubte er doch selbstverständlich nicht, daß auch das Empfundene in unserem Bewußtseinsinhalte, also das Mannigfaltige und Wechselnde in den Erscheinungen der Sinne, die Materie der Erscheinungen nach Kants Terminologie, von dem Ich durch seine bloße Ichheit hervorgebracht werde und mithin zu dem gehöre, was die Wissenschaftslehre durch ihre Entwickelung des Begriffes des Ich herleiten könne. Die Zweite Einleitung spricht sich hierüber folgendermaßen aus. Zur Ichheit gehört nothwendig Beschränkung. So gewiß ich mich setze, setze ich mich auch als ein Beschränktes (nämlich durch ein Nicht-Ich Beschränktes). Die Bestimmtheit dieser Beschränktheit aber kann nicht wie die Beschränktheit überhaupt aus der Möglichkeit des Ich abgeleitet werden. (Man vergleiche zu dieser Unterscheidung die oben S. 194 angeführte Erklärung des Sonnenklaren Berichtes über die Aufgabe der Wissenschaftslehre.) „Diese Bestimmtheit erscheint als das absolut Zufällige und liefert das bloß Empirische unserer Erkenntniß. Sie ist es z. B., durch die ich unter den möglichen Vernunftwesen ein Mensch bin, durch die ich unter den Menschen diese bestimmte Person bin u. s. w. . . . Die unmittelbare Wahrnehmung derselben ist ein Gefühl (so nenne ich es lieber, als nach Kant Empfindung: Empfindung wird es erst durch die Beziehung auf einen Gegenstand vermittelst des Denkens): das Gefühl des Süßen, Rothen, Kalten und dergleichen. Dieses ursprüngliche Gefühl vergessen, führt auf einen bodenlosen, transscendenten Idealismus und eine unvollständige Philosophie, die die bloß empfindbaren Prädikate der Objekte nicht erklären kann. Auf diesen Abweg scheint mir Beck zu gerathen, und Reinhold die Wissenschaftslehre auf demselben zu vermuthen. Dieses ursprüngliche Gefühl aus der Wirksamkeit eines Etwas weiter erklären

zu wollen, ist der Dogmatismus der Kantianer... Dieses ihr Etwas ist nothwendig das leidige Ding an sich." „Wird denn sonach überhaupt keine Rührung, keine Affektion zur Erklärung der Erkenntniß angenommen? Daß ich den Unterschied in Einem Worte fasse: allerdings geht alle unsere Erkenntniß aus von einer Affektion; aber nicht durch einen Gegenstand. Dies ist Kants Meinung und es die der Wissenschaftslehre." Die Affektion besteht darin, daß ich mich so und so bestimmt fühle.

Die Zweite Einleitung scheint hiernach mit Salomon Maimon (vergleiche oben S. 167) anzunehmen, daß die Bestimmtheit in der Beschränktheit unseres Ich, die uns das bloß Empirische unserer Erkenntniß liefere, also auch die Uebereinstimmung in der bestimmten Beschränktheit der verschiedenen Individuen, vermöge deren sie sich in derselben materiellen Welt zu leben scheinen, etwas Ursprüngliches sei, für welches es gar keine Ursache gebe, etwas absolut Zufälliges. Die Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre dagegen deduzirt, wie schon erwähnt wurde, einen außer der Thätigkeit des Ich liegenden Grund der Einschränkung, einen Anstoß, also etwas, wodurch das Ich affizirt werde. Allerdings soll dieser Anstoß nicht ohne Zuthun des Ich vorhanden sein. Er geschehe, heißt es, auf das Ich, insofern es thätig sei, und er sei demnach nur insofern ein Anstoß, als es thätig sei; seine Möglichkeit werde durch die Thätigkeit des Ich bedingt; wie die Thätigkeit, dadurch das Ich sich selbst bestimme, nicht sein würde ohne den Anstoß, so dieser nicht ohne jene. Allein hiermit wird die Annahme einer Einwirkung auf das Ich, die nicht vom Ich selbst ausgehe, nur näher bestimmt, nicht aufgehoben. Die Frage, wie und wodurch der für die Erklärung der Vorstellung anzunehmende Anstoß auf das Ich geschehe, erklärt die Wissenschaftslehre in ihrem theoretischen Theile nicht beantworten zu können; sie liege außerhalb der Grenze desselben.

Auch die praktische Wissenschaftslehre, die, wie oben (S. 214) bemerkt wurde, auf diese Frage zurückkommt, weiß sie nicht zu beantworten. Sie vermag, nachdem sie gefunden hat, daß das theoretische Vermögen aus dem praktischen entstehe, nur zu sagen, daß nicht erst jenes, sondern schon dieses den Anstoß anzunehmen nöthige, indem nur aus ihm sich der Widerstand, den das Streben des Ich finde und den es finden müsse, um Streben zu sein, sich erklären lasse. „Der letzte Grund der Wirklichkeit für das Ich, heißt es am Schlusse ihrer Erörterungen über diesen Punkt, ist demnach nach der Wissenschaftslehre eine ursprüngliche Wechselwirkung zwischem dem Ich und irgend einem Etwas außer demselben, von welchem sich weiter nichts sagen läßt, als daß es dem Ich völlig entgegengesetzt sein müsse. In dieser Wechselwirkung wird in das Ich nichts gebracht, nichts Fremdartiges hineingetragen; Alles, was je bis in die Unendlichkeit hinaus in ihm sich entwickelt, entwickelt sich lediglich aus ihm selbst nach seinen eigenen

Gesetzen; das Ich wird durch jenes Entgegengesetzte bloß in Bewegung gesetzt, um zu handeln, und ohne ein solches erstes Bewegendes außer ihm würde es nie gehandelt, und, da seine Existenz bloß im Handeln besteht, auch nicht existirt haben. Jenem Bewegenden kommt aber auch nichts weiter zu, als daß es ein bewegendes sei, eine entgegengesetzte Kraft, die als solche auch nur gefühlt wird." Wie bestimmter aus Aeußerungen späterer Schriften hervorgeht, meinte Fichte mit dem Nachweise der Nothwendigkeit des Anstoßes für das praktische Vermögen eine teleologische Erklärung dieses Vorganges gegeben zu haben. Nach denselben soll nämlich das Ich ein Objekt deshalb vorstellen, weil es dieses Vorstellens zu seiner praktischen, bestimmter zu der ihm durch das Sittengesetz vorgeschriebenen Thätigkeit bedarf, — soll also der Anstoß stattfinden, damit das Ich ein Wesen sei, von dem sittliches Handeln gefordert werden könne. Mit dem Glauben an eine moralische Weltordnung, heißt es in dem Aufsatze über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, erhalte die ganze eigene Existenz, die Existenz aller moralischen Wesen, die Sinnenwelt, als unser gemeinsamer Schauplatz, eine Beziehung auf Moralität, und es trete eine ganz neue Ordnung ein, von welcher die Sinnenwelt mit allen ihren immanenten Gesetzen nur die ruhende Grundlage sei. Diese Welt gehe ihren Gang ruhig fort, nach ewigen Gesetzen, um der Freiheit eine Sphäre zu bilden. „Die Welt ist nichts weiter als die nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unseres eigenen inneren Handelns, als bloßer Intelligenz innerhalb unbegreiflicher Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind, — sagt die transscendentale Theorie; und es ist dem Menschen nicht zu verargen, wenn ihm bei dieser gänzlichen Verschwindung des Bodens unter ihm unheimlich wird. Jene Schranken sind ihrer Entstehung nach allerdings unbegreiflich, aber was verschlägt dir auch dies? — sagt die praktische Philosophie; die **Bedeutung** derselben ist das Klarste und Gewisseste, was es giebt, sie sind deine bestimmte Stelle in der moralischen Ordnung der Dinge. Was du zufolge ihrer wahrnimmst, hat Realität, die einzige, die dich angeht, und die es für dich giebt; es ist die fortwährende Deutung des Pflichtgebots, der lebendige Ausdruck dessen, was du sollst, da du ja sollst. Unsere Welt ist das versinnlichte Material unserer Pflicht; dies ist das eigentliche Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung." „Wir handeln nicht, weil wir erkennen, erklärt die Schrift über die Bestimmung des Menschen, sondern wir erkennen, weil wir zu handeln bestimmt sind; die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft."

Die Annahme des Anstoßes, den das Ich von etwas außer ihm erleide, widerspricht direkt der oben angeführten Bemerkung der Zweiten Einleitung, daß ein Etwas, aus dessen Wirksamkeit man das ursprüngliche Gefühl erklären wolle, nothwendig das leidige Ding an sich sein würde.

Aber auch abgesehen von dieser Bemerkung ist es klar, daß die Annahme eines solchen Anstoßes demselben Einwurfe ausgesetzt ist, den Fichte vorzugsweise gegen die Lehre von den Dingen an sich richtet. Denn das den Anstoß bewirkende Etwas ist ebenso wie das Ding an sich ein zur Erscheinung Hinzugedachtes, und wenn das Ding an sich als ein solches Hinzugedachtes ein bloßer Gedanke ist, so auch jenes Etwas. Fichte sagt in der Zweiten Einleitung von den Kantianern: „Ihr Ding ist durch ihr Denken hervorgebracht; nun aber soll es gleich darauf wieder ein Ding an sich, d. i. nicht durch Denken hervorgebracht sein. Ich verstehe sie wahrhaftig nicht; ich kann mir weder diesen Gedanken denken, noch einen Verstand denken, mit welchem man diesen Gedanken denkt, und ich wünschte wohl durch diese Erklärung auf immer mit ihnen abzukommen." Offenbar würde, was hier von dem Dinge der Kantianer gesagt ist, wenn es richtig sein sollte, genau auch von dem Etwas gelten, von dem der Anstoß ausgehen soll. Fichte hat dies selbst nicht verkannt. Er glaubte sich aber damit helfen zu können, daß er den Widerspruch, in den die Annahme eines Etwas außer dem Ich verwickele, für unvermeidlich erklärte. Was denn nun eigentlich seine Theorie vor derjenigen der Kantianer voraus habe, ausgenommen etwa dieses, daß sie sich des Widerspruches, mit dem sie behaftet sei, bewußt sei, jene nicht, hat er nicht gezeigt. „Die Wissenschaftslehre, sagt er, erklärt allerdings alles Bewußtsein aus einem unabhängig von allem Bewußtsein vorhandenen; aber sie vergißt nicht, daß sie auch in dieser Erklärung sich nach ihren eigenen Gesetzen richte, und so wie sie hierauf reflektirt, wird jenes Unabhängige abermals ein Produkt ihrer eigenen Denkkraft, mithin etwas vom Ich Abhängiges, insofern es für das Ich (im Begriff davon) da sein soll. Aber für die Möglichkeit dieser neuen Erklärung wird ja abermals schon das wirkliche Bewußtsein, und für dessen Möglichkeit abermals jenes Etwas, von welchem das Ich abhängt, vorausgesetzt: und wenn jetzt gleich dasjenige, was fürs erste als ein Unabhängiges gesetzt wurde, vom Denken des Ich abhängig geworden, so ist doch dadurch das Unabhängige nicht aufgehoben, sondern nur weiter hinausgesetzt und so könnte man in das Unbegrenzte hinaus verfahren, ohne daß dasselbe je aufgehoben würde. . . Dies, daß der endliche Geist nothwendig etwas Absolutes außer sich setzen muß (ein Ding an sich) und dennoch von der anderen Seite anerkennen muß, daß dasselbe nur für ihn da sei (ein nothwendiges Noumenon sei), ist derjenige Zirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herausgehen kann." —

Mit der Frage nach der Ursache unserer Wahrnehmungen von Dingen außer uns steht in engem Zusammenhange die das Dasein bewußter Wesen außer dem eigenen Ich betreffende. Fichte hat dieselbe erst in seiner Grundlage des Naturrechtes berührt. Ein endliches Vernunftwesen, beweist

er hier, kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben, und zwar in einer Sinnenwelt außer ihm; dies wiederum kann es nur unter der Bedingung, daß ihm eine Aufforderung zu freiem Handeln durch Einwirkungen zu Theil wird, die es in der Sinnenwelt erfährt, und zwar näher durch Einwirkungen, die es auffassen muß als hervorgegangen aus der Absicht, ihm etwas zu erkennen zu geben, als deren Ursache es daher ein vernünftiges Wesen außer sich setzen muß; ein endliches Vernunftwesen kann also eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch Anderen zuzuschreiben, mithin auch andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen; daß das endliche Vernunftwesen solches annehme, ist eine nothwendige Bedingung seines Selbstbewußtseins. Nur daß es nothwendig sei, andere bewußte Wesen anzunehmen, nicht, daß es deren wirklich gebe, soll, wie Fichte gegen einen Rezensenten hervorhebt (in den „Annalen des philosophischen Tons"), hiermit bewiesen sein; weiter reiche keine ehrliche Deduktion. Ohne Zweifel verkannte Fichte nicht den Unterschied des Glaubens an die Existenz anderer bewußter Wesen, an dem auch der Philosoph festzuhalten nicht umhin kann, und desjenigen an das von unserem Bewußtsein unabhängige Dasein der Sinnenwelt, dessen Unwahrheit der Philosoph einsieht; doch geht seine Deduktion auf denselben nicht ein. Unerörtert bleibt damit auch die Frage, ob wir nicht in derselben Weise sich Widersprechendes denken, wenn wir bewußte Wesen (Iche) an sich, und wenn wir Dinge an sich zu dem Gegebenen hinzudenken.

Ob Fichte auch den Bewußtsein, die wir zu den Thierkörpern hinzudenken, wirkliches Dasein zugeschrieben habe, oder ob er, wie Cartesius es zu thun geneigt war, die Thiere für bloß körperliche Wesen und also für bloße Phänomene gehalten habe, ist aus seinen Schriften nicht zu ersehen. Im ersteren Falle mußte er offenbar auch den Thieren ein Ich und alles dasjenige, was nach den Deduktionen der Wissenschaftslehre eine Bedingung der Ichheit oder des Selbstbewußtseins ist, also auch einen Trieb zu freier Selbstbestimmung und ein, wenn auch nur ganz dunkles und unentwickeltes Pflichtbewußtsein zuschreiben. Auch von den Thieren mußte er behaupten, daß sie sich nur durch das Medium des Sittengesetzes erblicken und daß die Welt, in der sie sich zu leben scheinen, nichts Anderes als das versinnlichte Material ihrer Pflicht sei (vergleiche S. 204, 220). —

Bei dem Ergebnisse der Wissenschaftslehre, daß sie in ihrem praktischen Theile ebenso wenig wie in ihrem theoretischen die Frage, wie und wodurch der für die Erklärung der Vorstellung anzunehmende Anstoß auf das Ich geschehe, zu beantworten im Stande sei, daß sie (abgesehen von der teleologischen Erklärung) nur sagen könne, der Anstoß gehe von etwas außer dem Ich, das dem Ich völlig entgegengesetzt sein müsse, aus, ist Fichte nicht stehen geblieben. Nachdem der Gedanke, daß die absolute,

d. i. in der reinen Identität des Subjektes und des Objektes bestehende Ichheit nicht, wie die in dem sich Beschränken durch Setzen eines Nicht-Ich und dem damit zusammenfallenden sich Trennen des Ich als Subjektes und des Ich als Objektes bestehende, eine Bestimmung sei, in der alle einzelnen Iche übereinstimmen, sondern die Natur eines alle einzelnen Iche in sich hervorbringenden schrankenlosen Wesens, — nachdem ihm dieser Gedanke zur klaren und festen Ueberzeugung geworden war (vergleiche oben S. 196), fiel ihm selbstverständlich die Einwirkung auf das endliche Ich, durch die demselben die Vorstellung einer Außenwelt entsteht und durch die es also auch erst ein endliches Ich wird, mit der einschränkenden Thätigkeit zusammen, durch die Gott oder das absolute Ich die endlichen Iche in sich hervorbringt. In der Schrift über die Bestimmung des Menschen sagt er: Auf die Frage nach dem Grunde dafür, daß wir alle dieselbe Sinnenwelt erblicken, antwortet die Philosophie des bloßen reinen Wissens, daß dies eine übereinstimmende unbegreifliche Beschränkung der endlichen Vernunftwesen unserer Gattung sei, und dabei muß sie als bei ihrem Höchsten stehen bleiben. „Aber was könnte die Vernunft beschränken, außer, was selbst Vernunft ist; — und alle endliche Vernunft beschränken, außer der unendlichen? Diese Uebereinstimmung unser aller über die zum Grunde zu legende, gleichsam vorausgegebene Sinnenwelt, als Sphäre unserer Pflicht . . . ist Resultat des Einen ewigen unendlichen Willens . . . jener ewige Wille ist Weltschöpfer, so wie er es allein sein kann, und wie es allein einer Schöpfung bedarf; in der endlichen Vernunft. Diejenigen, welche ihn aus einer ewigen trägen Materie eine Welt bauen lassen, die dann auch nur träge und leblos sein könnte, wie durch menschliche Hände verfertigte Geräthe — und kein ewiger Fortgang einer Entwickelung aus sich selbst, oder die es sich anmuthen, das Hervorgehen eines materiellen Etwas aus dem Nichts zu denken, kennen weder die Welt noch Ihn. . . . Nur die Vernunft ist; die unendliche an sich, die endliche in ihr und durch sie. Nur in unseren Gemüthern erschafft er eine Welt, wenigstens das, woraus wir sie entwickeln, und das, wodurch wir sie entwickeln: — den Ruf zur Pflicht; und übereinstimmende Gefühle, Anschauung und Denkgesetze. . . . In unseren Gemüthern erhält er diese Welt, und dadurch unsere endliche Existenz, deren allein wir fähig sind, indem er fortdauernd aus unseren Zuständen andere Zustände entstehen läßt. Nachdem er seinem höheren Zwecke gemäß uns sattsam für unsere nächste Bestimmung geprüft, und wir uns für dieselbe gebildet haben werden, wird er durch das, was wir Tod nennen, dieselbe für uns vernichten, und uns in eine neue, das Produkt unseres pflichtmäßigen Handelns in dieser, einführen.“ „Nicht das Individuum, heißt es in den Vorlesungen über die Thatsachen des Bewußtseins aus dem Jahre 1810/11, sondern das Eine unmittelbare

geistige Leben selbst ist Schöpfer aller Erscheinung und so auch der erscheinenden Individuen." „Die Objekte der materiellen Welt schaut nicht an das Individuum als solches, sondern das Eine Leben schaut sie an." Durch das allgemeine Denken und die damit verknüpfte Anschauung werde die materielle Welt gedacht; nehme man dasselbe als verbunden mit dem Individuum, so wiederhole es sich so viele Male, als Individuen seien; doch finde hierbei insofern ein Unterschied statt, als jedes Individuum sich seinen besonderen Leib zuschreibe, und damit einen bestimmten Ort im Raume, der ihm zum Mittelpunkte seiner Auffassung anderer Gegenstände im Raume werde, so daß für jedes Individuum eine eigene Reihenfolge des zugleich Seienden sei.

4. Das Naturrecht und die Sittenlehre.

Außer der Wissenschaftslehre hat Fichte zwei Wissenschaften in systematischer Form dargestellt: das Naturrecht und die Sittenlehre. Ueber das Verhältniß, in welchem dieselben in systematischer Hinsicht zur Wissenschaftslehre stehen, ob sie Theile derselben sein oder zu den durch sie begründeten Wissenschaften gehören sollen, giebt er keine bestimmte Auskunft, wie er denn überhaupt sich über die Gliederung des Systems der gesammten Wissenschaft nicht ausgesprochen hat. Für die Annahme, daß sie nicht Theile der Wissenschaftslehre sein sollen, scheint der Zusatz „nach Prinzipien der Wissenschaftslehre", der sich auf den Titeln beider findet, zu sprechen, — für die entgegengesetzte der Umstand, daß sich keine bestimmte Abgrenzung zwischen ihnen und dem praktischen Theile der Wissenschaftslehre angeben läßt, sowie die Bemerkung im Eingange der Sittenlehre, dieselbe sei praktische Philosophie, deren Aufgabe es sei, das System des nothwendigen Denkens, daß mit unseren Vorstellungen ein Sein übereinstimme, zu erschöpfen, während die theoretische das System des nothwendigen Denkens, daß unsere Vorstellungen mit einem Sein übereinstimmen, darzustellen habe. Das im Sommer 1812 von Fichte vorgetragene System der Sittenlehre beginnt mit der Erklärung, die Sittenlehre sei eine besondere philosophische Wissenschaft, nicht die Philosophie oder Wissenschaftslehre selbst, weshalb sie von einem Faktum ausgehe, dessen Beweis und Ableitung aus einem Ganzen der Wissenschaftslehre obliege. Es scheint demnach die Sittenlehre einerseits von den Theilen der Wissenschaftslehre, andererseits von den nicht-philosophischen Wissenschaften unterschieden werden zu sollen; worin aber diese Unterschiede bestehen sollen, ist nicht ersichtlich. —

Fichtes Grundlage des Naturrechts bestimmt den Begriff des Rechtes und das Verhältniß des Rechtes zum Sittengesetze im Wesentlichen in der-

selben Weise wie Kants (übrigens später erschienene) metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Der Begriff des Rechtes, erklärt er, ist der Begriff von dem nothwendigen Verhältnisse freier Wesen zu einander. Da nämlich die Wirkungen der vernünftigen oder sich selbst Freiheit zuschreibenden Wesen in dieselbe Welt fallen, sonach aufeinander einfließen und sich gegenseitig stören und hindern können, so ist Freiheit für sie nur unter der Bedingung möglich, daß sie sämmtlich ihre Wirksamkeit in gewisse Grenzen einschließen und die Welt, als die Sphäre ihrer Freiheit, gleichsam unter sich theilen. Das Rechtsverhältniß ist also dasjenige Verhältniß zwischen vernünftigen Wesen, daß Jeder durch innere Freiheit seine äußere Freiheit so beschränke, daß alle Anderen neben ihm auch frei sein können; und die allgemeine Rechtsregel lautet: beschränke deine Freiheit durch den Begriff von der Freiheit aller übrigen Personen, mit denen du in Verbindung kommst. Dieser Begriff des Rechtes ist ein ursprünglicher Begriff der reinen Vernunft. Denn es läßt sich erweisen (vergleiche oben S. 214, 221 f.), erstens, daß ein endliches vernünftiges Wesen sich selbst nicht setzen kann, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben, zweitens, daß es durch dieses Setzen seines Vermögens zu freier Wirksamkeit eine Sinnenwelt außer sich setzt und bestimmt, drittens, daß es sich eine Wirksamkeit in der Sinnenwelt nicht zuschreiben kann, ohne andere endliche Vernunftwesen anzunehmen und auch ihnen eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben, und viertens, daß das letztere nicht möglich ist, ohne daß es sich setzt als stehend mit den anderen Vernunftwesen in dem angegebenen, das Recht ausmachenden Verhältnisse. Auch das läßt sich a priori beweisen, daß die Bedingungen für die Anwendbarkeit des Rechtsbegriffes so gewiß erfüllt sind, als das vernünftige Wesen sich eine freie Wirksamkeit zuschreibt, nämlich, daß es einen materiellen Leib hat, in welchem es unmittelbar durch seinen Willen Bewegungen hervorbringt, durch die es auf andere Körper wirkt, daß dieser Leib bewegliche Glieder und Sinnesorgane hat, daß er aus einer zähen haltbaren Materie und einer subtileren durch den bloßen Willen modifikabeln besteht, daß es Luft und Licht giebt u. s. w. — Der aufgestellte Begriff des Rechtes ist vom Sittengesetze ganz unabhängig, und ebenso also die philosophische Rechtslehre, die ihren ganzen Inhalt aus dem reinen Vernunftbegriffe des Rechtes herzuleiten hat, von der Sittenlehre. Ich bin allerdings im Gewissen, durch mein Wissen, wie es sein soll, verbunden, meine Freiheit dem Rechtsverhältnisse entsprechend zu beschränken; durch das Sittengesetz erhält die Rechtsregel eine Sanktion für das Gewissen. Aber von dieser moralischen Verbindlichkeit und dieser Sanktion für das Gewissen ist in der Rechtslehre nicht die Rede. Die Rechtslehre weiß von keiner anderen Verbindlichkeit als derjenigen, die entspringt aus dem willkürlichen Entschlusse, mit Anderen in Gesellschaft zu

leben. „Wenn Jemand seine Willkür gar nicht beschränken will, so kann man ihm auf dem Gebiete des Naturrechts weiter nichts entgegenstellen als das, daß er sodann aus aller menschlichen Gesellschaft sich entfernen müsse.“ Es ist zwar nothwendig, daß jedes freie Wesen andere seiner Art außer sich annehme, aber es ist nicht nothwendig, daß sie alle, als freie Wesen, nebeneinander fortbestehen; der Gedanke einer Gemeinschaft zwischen freien Wesen als solchen ist etwas Willkürliches. Der Begriff des Rechtes ist daher nur der Begriff der bestimmten Handelsweise, den man folgerichtig denken muß, wenn man den willkürlichen Gedanken einer solchen Gemeinschaft denkt; er ist, da der Gedanke und die Aufgabe einer solchen Gemeinschaft willkürlich ist, ein bloß technisch-praktischer Begriff. —

Die Sittenlehre Fichtes stellt sich zunächst die Aufgabe, zu zeigen, daß die sittliche Zunöthigung, d. i., wie sie erklärt, die im Gemüthe des Menschen sich äußernde Zunöthigung, Einiges ganz unabhängig von äußeren Zwecken zu thun, schlechthin, bloß und lediglich, damit es geschehe, und Einiges, ebenso unabhängig von Zwecken außer ihm, zu unterlassen, bloß und lediglich, damit es unterbleibe, — daß diese Zunöthigung ihren Grund in der Ichheit oder der vernünftigen Natur habe.

Die Hauptpunkte der mit großer Dunkelheit behafteten Erörterungen, die sich auf diese Aufgabe beziehen, sind folgende. Das Bewußtsein, welches ich, indem ich Ich bin, von meinem Ich habe, ist Bewußtsein meines Wollens. Indem ich mir meines Wollens bewußt bin oder es wahrnehme, bin ich mir auch dieses Bewußtseins oder Wahrnehmens bewußt, und zwar so, daß mir das Wollende und das Bewußt-seiende eben dasselbe ist. Aber nur mein Wollen ist mir in dem ursprünglichen Bewußtsein meiner selbst objektiv; das Bewußtsein selbst oder das Denken im weitesten Sinne des Wortes wird mir erst dann objektiv, wenn ich es einem anderen Objektiven, worauf es geht, entgegensetze. Also ist das Wollen allein die Aeußerung, in der ich mich ursprünglich finde (mir ursprünglich gegeben bin). Nur unter der Bedingung, daß ich eines Wollens mir bewußt werde, werde ich mir meiner selbst bewußt; nur inwiefern ich mich wollend finde, finde ich mich, und inwiefern ich mich finde, finde ich mich nothwendig wollend. Nun ist aber das Wollen nur unter Voraussetzung eines vom Ich Verschiedenen, eines Objektes, dessen Modifikation gewollt wird, denkbar. Ich bin mir also im Wollen nicht wahrnehmbar, wie ich an und für mich selbst bin, sondern nur, wie ich in einer gewissen Beziehung mit außer mir befindlichen Dingen werden kann. Mithin muß ich, um mein wahres Wesen zu finden, jenes Fremdartige im Wollen wegdenken. Was dann übrig bleibt, ist mein reines Sein. Es bleibt aber übrig vom Wollen dieses, daß es ein Absolutes und Erstes ist, d. h. daß es schlechthin nicht aus dem Einflusse eines Etwas außer dem Ich, sondern lediglich aus

dem Ich selbst zu erklären ist, — daß es schlechthin nicht durch ein anderes mittelbar, sondern nur durch sich selbst unmittelbar erkannt werden kann. Und dieses Absolute im Wollen muß gedacht werden als Tendenz oder Trieb, sich selbst absolut zu bestimmen, ohne allen äußeren Antrieb. „Der wesentliche Charakter des Ich, wodurch es sich von Allem, was außer ihm ihm ist, unterscheidet, besteht in einer Tendenz zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen; und diese Tendenz ist es, was gedacht wird, wenn das Ich an und für sich, ohne alle Beziehung auf etwas außer ihm gedacht wird." Aus der Aeußerung des Triebes zu absoluter Selbstthätigkeit weiter erfolgt, indem er zum Bewußtsein kommt, nothwendig ein Gedanke, der zum Inhalte nicht ein Sein, sondern ein Sollen hat, nämlich der Gedanke, daß wir uns ausnahmslos durch den Begriff der absoluten Selbstthätigkeit bestimmen sollen, oder daß wir absolut selbstständig, absolut unbestimmbar durch irgend etwas außer dem Ich sein sollen. Dieser Gedanke ist ein schlechthin erster, unbedingter, keinen Grund außer sich habender, sondern absolut sich selbst begründender, das in ihm gedachte Sollen sonach ein absolut kategorisches. Er ist ein Gesetz, welches das Ich oder die Vernunft oder die Intelligenz sich selbst giebt; die Gesetzgebung, deren Erzeugniß er ist, ist Autonomie, Selbstgesetzgebung. Hiermit ist die sittliche Zunöthigung aus dem Wesen der Ichheit erklärt und zugleich das Prinzip der Sittlichkeit deduzirt.

Mit der sittlichen Zunöthigung und dem Prinzipe der Sittlichkeit glaubt Fichte zugleich die absolute Freiheit des Willens deduzirt zu haben. Indem das Ich, sucht er deutlich zu machen, sich der absoluten Tendenz zur Thätigkeit bewußt werde und dieselbe als identisch mit sich, dem Bewußt-seienden, und umgekehrt sich, die anschauende Intelligenz, als Ein Wesen, Eine Kraft und Substanz mit der Tendenz zur absoluten Thätigkeit setze, werde diese zur Freiheit. Die Intelligenz habe nicht bloß das Zusehen beim bewußten und gewollten Handeln, wie es der Fall sein würde, wenn die Tendenz zur Selbstthätigkeit, die sie anschaue, etwas außer dem Wesen des Anschauenden wäre, sondern bestimme sich in völliger Unabhängigkeit selbst, und in dieser Selbstbestimmung bestehe die Freiheit. In der Freiheit bestehe das Wesen des Willens. „Der Wille ist schlechthin frei, und ein unfreier Wille ist ein Unding. Wenn nur der Mensch will, so ist er frei; und wenn er nicht frei ist, so will er nicht, sondern wird getrieben." Die Behauptung der Freiheit des Willens hat bei Fichte eine andere Bedeutung als bei Kant. Das Subjekt, dem die Freiheit zukommen soll, ist nach ihm nicht, wie nach jenem, das uns unbekannte Ding an sich, welches unserem Ich zu Grunde liegt, sondern unser uns bekanntes Ich selbst, das Ich, das uns als wollendes und denkendes gegeben ist. Wenn man den Grund unserer moralischen Entschließungen, bemerkt er, in die intel-

ligibele Welt versetze, so komme man nicht über den Grundsatz des Fatalismus, daß Alles mechanisch zugehe, hinaus. „Der Grund unserer Willensbestimmung soll sodann in etwas liegen, das nicht sinnlich ist, das aber übrigens uns ebenso wie physische Gewalt bestimmt; dessen Bewirktes unser Willensentschluß ist. Aber wie ist denn so etwas von der Sinnenwelt unterschieden? Nach Kant ist die Sinnenwelt diejenige, auf welche die Kategorien anwendbar sind, hier aber wird ja doch die Kategorie der Kausalität angewendet auf etwas Intelligibeles; dasselbe hört sonach auf, ein Glied der intelligibelen Welt zu sein, und fällt in das Gebiet der Sinnenwelt herab." Mit diesem Unterschiede seiner Freiheitslehre von der Kantischen hängt der weitere zusammen, daß Fichte die Handlungen des Menschen für gänzlich unabhängig von dem Kausalitätsgesetze der Natur erklärt, während sie nach Kant als Erscheinungen demselben unterworfen und also bis ins Kleinste vorherbestimmt sind. „Man kann, sagt er, wenn man die Natur des Dinges und das Gesetz, nach welchem es sich richtet, vollständig kennt, auf alle Ewigkeit vorhersagen, wie es sich äußern werde. Was im Ich, von dem Punkte an, da es ein Ich wurde, und nur wirklich ein Ich bleibt, vorkommen werde, ist nicht vorherbestimmt, und ist schlechterdings unbestimmbar. Es giebt kein Gesetz, nach welchem freie Selbstbestimmungen erfolgten und sich vorhersehen ließen; weil sie abhangen von der Bestimmung der Intelligenz, diese aber als solche schlechthin frei, lautere reine Thätigkeit ist. Eine Naturreihe ist stetig. Jedes Glied in derselben wirkt ganz, was es kann. Eine Reihe von Freiheitsbestimmungen besteht aus Sprüngen und geht gleichsam ruckweise . . . In einer Naturreihe läßt sich jedes Glied erklären. In einer Reihe von Freiheitsbestimmungen läßt keines sich erklären; denn jedes ist ein erstes und absolutes. Dort gilt das Gesetz der Kausalität, hier das der Substantialität, d. h. jeder freie Entschluß ist selbst substantiell, er ist, was er ist, absolut durch sich selbst."

Einen Beweis für die Verbindlichkeit des Sittengesetzes d. i. dafür, daß dasselbe wirklich ein Gesetz sei, welches unser Wille sich selbst gebe, und nicht ein Gedanke, der uns aus Unkenntniß der wirklichen Natur unseres Willens entstehe, sowie für die Freiheit des Willens will übrigens Fichte mit seiner Deduktion nicht geliefert haben. Denn dieselbe geht, wie er erklärt, von einer unbeweisbaren Voraussetzung aus, der Voraussetzung der Absolutheit des Wollens. Daß das Wollen als absolut erscheine, sagt er, sei freilich ein Faktum des Bewußtseins, aber wenn Jemand behaupte, es erscheine uns nur so, gleichwie uns die Dinge im Raume und in der Zeit als Dinge an sich erscheinen, ohne es wirklich zu sein, in Wirklichkeit sei das Wollen ein Produkt eines Anderen und von diesem Anderen abhängig, so könne er nicht widerlegt werden. „Wenn man sich

nun doch entschließt, diese Erscheinung nicht weiter zu erklären und sie für absolut unerklärbar, d. i. für Wahrheit, und für unsere einige Wahrheit zu halten, nach der alle andere Wahrheit beurtheilt und gerichtet werden müsse, — wie denn eben auf diese Entschließung unsere ganze Philosophie aufgebaut ist — so geschieht dies nicht zufolge einer theoretischen Einsicht, sondern zufolge eines praktischen Interesses: ich will selbstständig sein, darum halte ich mich dafür. Ein solches Fürwahrhalten aber ist ein Glaube. Sonach geht unsere Philosophie aus von einem Glauben, und weiß es." (Vergleiche oben S. 204 ff.) —

Die zweite Aufgabe, welche sich die Sittenlehre stellt, ist die Beantwortung der Frage, die sich unmittelbar an die Erwägung knüpft, daß die absolute Selbstthätigkeit doch nicht lediglich darauf gerichtet sein kann, sich selbst hervorzubringen, oder daß das der sittlichen Zunöthigung entsprechende Handeln nicht lediglich die Aufgabe haben kann, dieser Zunöthigung in allen Fällen den Sieg über die entgegenstehenden Neigungen und Begierden zu verschaffen, — die Beantwortung der Frage, was wir denn nun durch die absolute Selbstthätigkeit, die das Sittengesetz von uns fordert, hervorbringen sollen, oder, da wir immer einen Stoff unserer Thätigkeit haben müssen, einen solchen aber nur in der Sinnenwelt finden, was wir in der Sinnenwelt bewirken sollen.

Nach langen, wenig übersichtlichen und wenig durchsichtigen Auseinandersetzungen findet Fichte, daß eine durch Handeln zu lösende Aufgabe uns nicht aus dem Triebe, den die Deduktion des Prinzipes der Sittlichkeit nachgewiesen hatte, dem Triebe nach absoluter Selbstthätigkeit oder Selbstständigkeit, der uns insofern, als wir reiner Geist sind, oder durch unsere Vernunft eigen ist, dem reinen Triebe, wie er ihn nunmehr nennt, allein, sondern nur aus der Verbindung desselben mit dem Triebe, den wir als Naturwesen oder, was dasselbe ist, den wir durch unsere Beschränktheit oder durch die Sinnlichkeit besitzen, dem Naturtriebe, entstehen kann. Der Naturtrieb ist ein Trieb nach Naturdingen, um dieselben mit unserer Natur in ein bestimmtes Verhältniß zu bringen, ein Trieb, der keinen Zweck außer sich selbst hat, und der darauf ausgeht, sich zu befriedigen, lediglich, damit er befriedigt sei, ein Trieb nach bloßem Genuß. Der natürliche Mensch ißt nicht mit der Absicht, seinen Körper zu erhalten und zu stärken, sondern weil der Hunger ihn schmerzt und die Speise ihm wohlschmeckt. Inwiefern aber der Mensch auf bloßen Genuß ausgeht, ist er abhängig von dem Vorhandensein der Objekte seines Triebes, ist er sonach sich selbst nicht genug; die Erreichung seines Zweckes hängt auch mit von der Natur ab. Der reine Trieb dagegen geht auf absolute Selbstbestimmung zur Thätigkeit, um der Thätigkeit willen, und widerstreitet sonach allem Genusse, der ein bloßes ruhiges Hingeben an die Natur ist

„Er geht gar nicht auf einen Genuß, von welcher Art er auch sein möge, vielmehr auf Geringschätzung alles Genusses. Er macht den Genuß als Genuß verächtlich. Er geht lediglich auf die Behauptung meiner Würde, die in der absoluten Selbstständigkeit und Selbstgenügsamkeit besteht." Der Naturtrieb ist die Bedingung dafür, daß der reine Trieb zur Aeußerung gelangt. Denn erst dadurch, daß der Mensch auf den Naturtrieb reflektirt, wird er Subjekt des Bewußtseins, Ich, und indem er Ich wird, äußert sich erst in ihm die Tendenz der Vernunft, sich schlechthin durch sich selbst, als Subjekt des Bewußtseins, als Intelligenz im höchsten Sinne des Wortes, zu bestimmen. Der Naturtrieb und der reine Trieb sind übrigens nicht zwei verschiedene Triebe. „Mein Trieb als Naturwesen, meine Tendenz als reiner Geist, sind es zwei verschiedene Triebe? Nein, Beides ist vom transscendentalen Gesichtspunkte aus ein und ebenderselbe Urtrieb, der mein Wesen konstituirt: nur wird er angesehen von zwei verschiedenen Seiten. Nämlich, ich bin Subjekt-Objekt, und in der Identität und Unzertrennlichkeit Beider besteht mein wahres Sein. Erblicke ich mich, als durch die Gesetze der sinnlichen Anschauung und des diskursiven Denkens vollkommen bestimmtes Objekt, so wird das, was in der That mein einziger Trieb ist, mir zum Naturtriebe, weil ich in dieser Ansicht selbst Natur bin. Erblicke ich mich als Subjekt, so wird er mir zum reinen geistigen Triebe oder zum Gesetze der Selbstständigkeit. . . So wird zugleich die Frage beantwortet, wie so etwas ganz Entgegengesetztes, als die beiden Triebe es sind, in einem Wesen, das absolut Eins sein soll, vorkommen könne. Beide sind auch in der That Eins; aber darauf, daß sie als verschiedene erscheinen, beruht die ganze Ichheit." Aus dem reinen Triebe allein kann, wie gesagt, keine durch Handeln zu lösende Aufgabe entstehen; aus ihm allein würde bloß und lediglich ein Unterlassen folgen, nämlich das Unterlassen alles dessen, was der Naturtrieb fordert, aber keine positive Handlung, außer der inneren der Selbstbestimmung. Eine Sittenlehre, die ihn für sich nähme, um aus ihm ihre Forderungen abzuleiten, müßte auf nichts als auf eine fortdauernde Selbstverleugnung, auf gänzliche Vernichtung und Verschwindung kommen, wie die Mystiker, nach denen wir uns in Gott verlieren sollen. Eine durch positives Handeln zu lösende Aufgabe kann aus dem reinen Triebe nur unter der Bedingung entstehen, daß er sich mit dem Naturtriebe, der Objekte des Handelns liefert, zu einem neuen Triebe vereinigt. Eine solche Vereinigung findet aber nothwendig statt, denn nur in ihr kann der reine Trieb Kausalität haben, und nur, inwiefern er Kausalität hat, setze ich mich als Ich, die Vereinigung ist also eine Bedingung des Selbstbewußtseins. Die Vereinigung muß näher eine solche sein, in der von dem höheren Triebe die Reinheit der Thätigkeit, d. i. ihre Nicht-Bestimmtheit durch ein Objekt, von dem niederen der Genuß als

Zweck aufgegeben wird, so daß als Resultat der Vereinigung sich findet objektive Thätigkeit, deren Endzweck absolute Freiheit, Unabhängigkeit von aller Natur ist. Der neue Trieb geht also wie der reine auf absolute Unabhängigkeit; er unterscheidet sich von diesem dadurch, daß er ein Trieb zu positivem Handeln ist, nämlich zu einem Wirken auf die Sinnenwelt, wodurch wir diese unter die Herrschaft der Vernunft bringen und unabhängig von ihr werden. Von den vier Trieben, auf denen hiernach das sittliche Gesetz beruht, kommen nur zwei, der Naturtrieb und der gemischte, der als der sittliche bezeichnet werden kann, zum Bewußtsein. Denn der Urtrieb spaltet sich eben, indem er in das Bewußtsein tritt, in den Naturtrieb und den reinen, und der reine geht auf bloße Negation, der Negation aber kann man sich nicht bewußt werden, weil sie nichts ist. Der Urtrieb und der reine Trieb sind bloße transscendentale Erklärungsgründe für die beiden im Bewußtsein vorkommenden.

Der hiermit nachgewiesene, ein positives Handeln erfordernde Endzweck, dem uns zu widmen das sittliche Gesetz gebietet, die absolute Unabhängigkeit von aller Natur, ist, wie Fichte hinzufügt, ein unendlicher, nie zu erreichender. Denn es ist das Wesen des Ich, sich als beschränkt durch ein Nicht-Ich zu setzen, und das Beschränktsein durch das Nicht-Ich, die Natur, ist Abhängigkeit; das Ich kann nicht unabhängig sein, solange es Ich ist. Unsere Aufgabe kann also nur die sein, uns jenem Endzwecke unaufhörlich anzunähern. „Mein Ziel liegt in der Unendlichkeit, weil meine Abhängigkeit eine unendliche ist. Die letztere aber fasse ich nie in ihrer Unendlichkeit, sondern nur einem bestimmten Umfange nach; und in diesem Umkreise kann ich ohne allen Zweifel mich freier machen." „Der Irrthum der Mystiker beruht darauf, daß sie das Unendliche, in keiner Zeit zu Erreichende, vorstellen als erreichbar in der Zeit. Die gänzliche Vernichtung des Individuums und Verschmelzung desselben in die absolut reine Vernunftform oder in Gott ist allerdings letztes Ziel der endlichen Vernunft; nur ist sie in keiner Zeit möglich." Das Sittengesetz fordert demnach Handlungen von uns, die in einer Reihe liegen, bei deren Fortsetzung das Ich sich denken kann als in Annäherung zur absoluten Unabhängigkeit begriffen. Man kann eine solche Reihe die sittliche Bestimmung des endlichen Vernunftwesens nennen, und dann erhält das Prinzip der Sittenlehre den Ausdruck: Erfülle jedesmal deine Bestimmung.

Aus seiner Ansicht vom Ursprunge des sittlichen Triebes folgert Fichte weiter, daß derselbe vom Naturtriebe das Material habe, worauf er gehe, daß also jede unserer sittlichen Bestimmung angemessene Handlung auch vom Naturtriebe oder von einem der in demselben enthaltenen besonderen Triebe gefordert werde. Nicht Alles, erklärt er, was der Naturtrieb fordert, ist auch dem sittlichen gemäß, aber umgekehrt ist etwas, was in irgend

einem Momente unserer sittlichen Bestimmung angemessen ist, in demjenigen enthalten, worauf in diesem Momente der Naturtrieb, wenn er nur natürlich und nicht etwa durch eine verdorbene Phantasie verkünstelt ist, in der bestimmten Gestalt, die er durch die vorhergehenden Willensentscheidungen erhalten hat, gerichtet ist. Jeder mögliche bestimmte Zweckbegriff, auch jeder aus dem sittlichen Triebe entspringende geht auf Befriedigung eines Naturtriebes. Wir sollen also in jedem Augenblicke aus dem, worauf der Naturtrieb gerichtet ist, dasjenige herausheben und wirklich machen, durch dessen Verwirklichung wir der absoluten Unabhängigkeit näher kommen, und zwar nicht des Genusses, sondern der Unabhängigkeit wegen. Fichte ist demnach unter einer einschränkenden näheren Bestimmung mit den Stoikern darin einverstanden, daß das Sittengesetz der Vernunft von uns fordere, den naturgemäßen Trieben zu folgen, nicht, um die aus der Befriedigung dieser Triebe entspringende Lust zu genießen, sondern um das Gebot der Vernunft zu erfüllen. Die einschränkende nähere Bestimmung ist die, daß wir uns in jedem Augenblicke, in welchem wir zwischen mehreren Handlungen, die einem naturgemäßen Triebe entsprechen, zu wählen haben, nach einer dem reinen Triebe der Vernunft entstammenden Vorschrift entscheiden sollen, nämlich der Vorschrift, uns immer unabhängiger zu machen.

Wie es möglich sei, die Abhängigkeit, in der das Ich insofern steht, als es, die Natur oder ein Nicht-Ich setzend, sich selbst als ein endliches beschränktes Wesen setzt, auch nur zu verringern, — wie diese Abhängigkeit als etwas, was einen Grad habe und daher der Vermehrung und der Verminderung fähig sei, gedacht werden könne, hat Fichte nicht gezeigt. An die Stelle des Begriffes dieser Abhängigkeit tritt ihm unvermerkt der einer anderen, nämlich derjenigen, in welcher das Ich nicht schon dadurch steht, daß es sich überhaupt ein einschränkendes Nicht-Ich entgegensetzt, sondern dadurch, daß dieses Nicht-Ich oder die Natur nicht so beschaffen ist, wie es als vernünftiges Wesen wünschen muß, und daß sie dem Bemühen, sie zu verbessern, Widerstand leistet. Wenn aber als der Endzweck, den uns die Vernunft außer uns zu verwirklichen vorhält, die unablässige Verringerung dieser Abhängigkeit angegeben wird, so ist dies offenbar eine Erklärung, die das zu Erklärende voraussetzt. Diese Abhängigkeit von der Natur verringern, heißt ja, die Natur immer mehr in eine den Anforderungen des vernünftigen Willens an sie entsprechende Gestalt bringen, und die Erklärung, die Vernunft fordere von uns, unsere Abhängigkeit von der Natur unablässig zu verringern, ist also gleichbedeutend mit der, sie fordere von uns, gemäß den Forderungen, die sie in dieser Hinsicht an uns stelle, die Natur umzugestalten. Wird, wie es in einem späteren Abschnitte der Sittenlehre geschieht, die Forderung, unabhängig von der Natur zu werden, näher dahin bestimmt, daß die gesammte Sinnenwelt unter die Herrschaft

der Vernunft kommen, Werkzeug derselben in den Händen der vernünftigen Wesen sein solle, so erhebt sich die Frage, wozu der Vernunft dieses Werkzeug außer zur vervollkommnenden Bearbeitung seiner selbst noch dienen solle, und die aufgestellte Erklärung der Aufgabe der Vernunft in der Sinnenwelt macht also eine neue Erklärung nöthig. —

Die Dinge so zu gestalten und zu ordnen, daß wir immer unabhängiger werden, ist nach Fichte, wie sich aus dem bisher Dargelegten ergiebt, nicht das, was die gesetzgebende Vernunft ursprünglich und unmittelbar von uns fordert. Ursprünglich und unmittelbar fordert die Vernunft von uns, daß wir im Wollen und Handeln selbstständig, frei, unabhängig von der Natur außer uns und in uns seien. Aber welchem Zwecke muß unser Wollen und Handeln gewidmet sein, damit es diese Selbstständigkeit, Freiheit, Unabhängigkeit habe? (Vergleiche oben Seite 229.) Wir sollen, lautet die Antwort, uns auch dem äußeren Dasein nach immer unabhängiger von der Natur machen, indem wir dieselbe immer mehr unter der Herrschaft der Vernunft bringen. Was das Sittengesetz überhaupt von mir fordert, ist, wie Fichte sagt, dies: ich soll frei handeln. Dann ist die Frage, was durch meine Handlung geschehen müsse, damit sie frei sei, oder welche Materie sie haben müsse, und auf diese Frage lautet die Antwort: die Handlung muß liegen in einer Reihe, durch deren Fortsetzung ins Unendliche das Ich absolut unabhängig würde.

Der Frage, was durch eine Handlung geschehen müsse, damit sie eine freie sei, stellt sich nun, nach Fichtes Sittenlehre, die andere zur Seite, wie sie geschehen müsse, — der Frage nach der Materie der Freiheit die nach ihrer Form. Es giebt, antwortet die Sittenlehre auf diese Frage, zwei formale Bedingungen der Freiheit: „1. Ich soll überhaupt mit Besonnenheit und Bewußtsein, nicht blind und nach bloßen Antrieben, und insbesondere mit dem Bewußtsein der Pflicht handeln, so gewiß ich handle; nie handeln, ohne meine Handlung an diesen Begriff gehalten zu haben. Es giebt sonach gar keine gleichgültigen Handlungen; auf alle, so gewiß sie nur wirklich Handlungen des intelligenten Wesens sind, bezieht sich das Sittengesetz, wäre es auch nicht materialiter, doch ganz sicher formaliter. Es soll nachgefragt werden, ob sich nicht etwa der Pflichtbegriff auf sie beziehe; um diese Nachfrage zu begründen, bezieht er sich ganz gewiß auf sie. Es läßt sich sogleich nachweisen, daß er sich auch materialiter auf sie beziehen müsse; denn ich soll nie dem sinnlichen Triebe, als solchem, folgen; nun aber stehe ich, laut Obigem, bei jedem Handeln unter ihm: mithin muß bei jedem der sittliche Trieb hinzukommen: außerdem könnte dem Sittengesetze zufolge gar keine Handlung erfolgen, welches gegen die Voraussetzung streitet. 2. Ich soll nie gegen meine Ueberzeugung handeln . . . Beides, in Einen Satz zusammengefaßt, würde sich ausdrücken lassen:

Handle stets nach bester Ueberzeugung von deiner Pflicht; oder: handle nach deinem Gewissen. Dies ist die formale Bedingung der Moralität unserer Handlungen, die man auch vorzugsweise die Moralität derselben genannt hat."

Der kategorische Imperativ, daß wir absolut stelbstständig, unbestimmbar durch etwas außer dem Ich in unserem Wollen und Handeln sein sollen, enthält nach Fichte also zwei Gebote: daß wir stets nach unserem Gewissen handeln und daß wir jedesmal unsere Bestimmung erfüllen sollen. In der Uebereinstimmung einer Handlung mit dem zweiten Gebote besteht ihre Legalität, in der Uebereinstimmung mit dem ersten ihre Moralität. Eine Handlung kann Legalität haben und dabei der Moralität entbehren, denn es ist möglich, daß wir etwas, was zu thun unsere Pflicht ist, nicht der Pflicht, sondern des Genusses wegen thun. Dagegen ist es nach der Ueberzeugung Fichtes unmöglich, daß einer Handlung, die Moralität hat, die Legalität fehle, daß sie also nicht dazu diene, die Herrschaft der Vernunft über die Sinnenwelt zu fördern. Das Gewissen, behauptet er, irrt nie, wenn wir nur auf seine Stimme hören. Es verhält sich so zufolge eines Gesetzes der geistigen Welt, nach welchem jede durch das Pflichtbewußtsein hervorgebrachte Willensbestimmung, gleichviel, welches ihre Wirkungen in der Sinnenwelt sein mögen, Folgen haben muß, durch die die Verwirklichung des sittlichen Endzweckes befördert wird, — zufolge einer moralischen Weltordnung, nach der jede gute That gelingt, jede böse mißlingt. An diese Weltordnung glauben wir, indem wir an die Verbindlichkeit des sittlichen Gesetzes d. i. an seinen Ursprung aus der Absolutheit unseres Willens glauben. —

Beide Gebote haben ihren Ursprung in einem Triebe. Aber der sittliche Trieb bestimmt uns, wie Fichte einschärft, nicht als bloßer und blinder Trieb. Es widerspricht, erklärt er, der Moralität und ist unsittlich, sich blind treiben zu lassen. Wer z. B. zufolge der Triebe der Sympathie, des Mitleids, der Menschenliebe handelt, die Aeußerungen des mit dem Naturtriebe vermischten sittlichen Triebes sind (wie denn der sittliche Trieb stets gemischt ist), handelt zwar legal, aber nicht moralisch, sondern insofern gegen die Moral. Der sittliche Trieb bestimmt uns in der Weise, daß er uns treibt, uns selbst zu den ihm entsprechenden Handlungen zu bestimmen. Er ist nicht der kategorische Imperativ, sondern er treibt uns, uns selbst einen zu bilden.

Hat das Sittengesetz seinen Ursprung in einem Triebe, so macht es einen Zweck zum Bestimmungsgrunde des Willens. Es verlangt erstens, stets nach bester Ueberzeugung von unserer Pflicht zu handeln, deshalb von uns, weil der unser innerstes Wesen ausmachende Trieb auf Freiheit im Handeln gerichtet ist, Freiheit im Handeln also der höchste der Zwecke ist,

den wir uns vernünftigerweise setzen können, und weil unser Handeln diesem Zwecke nur dann entspricht, wenn es nach bester Ueberzeugung von unserer Pflicht geschieht. Und es verlangt weiter von uns, daß wir Alles thun, was zu unserer Bestimmung gehört, d. i. was dem Zwecke, die Natur unter die Herrschaft der Vernunft zu bringen, entspricht. Hierzu ist jedoch zu bemerken, daß hinsichtlich dieses zweiten, nicht in der Moralität bestehenden, sondern durch dieselbe zu verwirklichenden Zweckes in Fichtes System der Sittenlehre eine Unklarheit und Unbestimmtheit insofern besteht, als sie ihn bald als einen dem Gebote, ihm entsprechend zu handeln, vorhergehenden und dieses Gebot erst hervorbringenden zu betrachten scheint, bald umgekehrt, in ähnlicher Weise, wie Kant die Zwecke der eigenen Vollkommenheit und der fremden Glückseligkeit, als einen solchen, den sich der sittlich Handelnde erst zufolge des Sittengesetzes setze, weil er nur so dem Gebote, frei zu handeln, genügen könne, an dem also dem sittlich Handelnden an und für sich nichts gelegen sei, und der mithin auch nicht den Bestimmungsgrund des auf seine Verwirklichung gerichteten Wollens bilde. In dem Aufsatze über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung und in den sich an denselben schließenden Schriften sowie in der Bestimmung des Menschen spricht sich entschieden die letzte dieser beiden Auffassungen aus. „Den irdischen Zweck, heißt es in der Bestimmung des Menschen, befördere ich nicht lediglich um seiner selbst willen und als letzten Endzweck, sondern darum, weil mein wahrer letzter Zweck, Gehorsam gegen das Gesetz, in der gegenwärtigen Welt sich mir nicht anders darstellt denn als Beförderung jenes Zweckes. Ihn dürfte ich aufgeben, wenn ich nur jemals dem Gesetze den Gehorsam verweigern dürfte.“ „Ich soll nicht einen Zweck haben, weil ich ihn nun einmal habe, und erst nachher suchen, wie ich handeln müsse, um diesen Zweck zu erreichen; meine Handlung soll nicht vom Zwecke abhängen: sondern ich soll schlechthin auf eine gewisse Weise handeln, weil ich es einmal soll: dies ist das Erste. Aus dieser Handelsweise erfolgt etwas, sagt mir die Stimme in meinem Innern, dieses Etwas wird mir nun nothwendig Zweck, weil ich die Handlung vollziehen soll, die dazu, und nur dazu das Mittel ist.“ — Bezüglich des Gegensatzes, in welchen er zu Kant dadurch tritt, daß er einen Zweck (nämlich mindestens die in der Freiheit des Handelns bestehende Moralität) zum Bestimmungsgrunde des Willens macht, äußert sich Fichte in der Appellationsschrift folgendermaßen: „Diejenigen, welche sagen, die Pflicht muß schlechthin, ohne Rücksicht auf irgend einen Zweck geschehen, drücken sich nicht genau aus. Abgerechnet, daß sie in ihren Philosophien nimmermehr werden erklären können, woher denn dem bloß formalen Sittengebote ein materieller Inhalt entstehe . . ., verkennen sie gänzlich die Denkart des endlichen Wesens. Es ist schlechthin unmöglich,

daß der Mensch ohne Aussicht auf einen Zweck handele. Indem er sich zum Handeln bestimmt, entsteht ihm der Begriff eines Zukünftigen, das aus seinem Handeln folgen werde, und dies eben ist der Zweckbegriff. Jener durch die pflichtmäßige Gesinnung zu erreichende Zweck ist nur kein Genuß, — das wollen sie sagen, und darin haben sie Recht; er ist die Behauptung der der Vernunft gebührenden Würde."

Ein Gesetz, welches wir uns durch den unser innerstes Wesen ausmachenden Trieb geben, welches also aus dem höchsten Zwecke entspringt, den wir uns vernünftigerweise setzen müssen, kann nichts von uns fordern, was gegen unser Interesse wäre; seine Forderungen müssen vielmehr gleichbedeutend sein mit Anweisungen, was wir thun müssen, um zur Glückseligkeit zu gelangen. Dies ist auch die Ansicht Fichtes. Trifft mein Zustand, lehrt er in Uebereinstimmung mit Aristoteles, Spinoza, Leibniz Hume und Anderen, mit der Forderung eines Triebes zusammen, so entsteht Lust, widerspricht er ihr, so entsteht Unlust, und Beide sind nichts Anderes als das unmittelbare Gefühl der Harmonie oder Disharmonie meines wirklichen Zustandes mit dem durch den Trieb geforderten. Dies gilt sowohl in Beziehung auf den natürlichen als auch auf den sittlichen Trieb, wenn auch in sehr verschiedener Weise. Entspricht eine Willensbestimmung der Forderung des sittlichen Triebes, so ist das Ich als das Subjekt des Triebes mit sich als dem wirklich Handelnden harmonisch, und es entsteht ein Gefühl der Billigung; ist das Gegentheil der Fall, so entsteht ein Gefühl der Mißbilligung. „Könnte nun diese Billigung oder Mißbilligung auch kalt, ein bloßes Erkenntnißurtheil sein; oder ist sie nothwendig mit Interesse verknüpft? Offenbar das letztere; denn jene Forderung der absoluten Selbstthätigkeit und der Uebereinstimmung des empirischen Ich damit ist selbst der Urtrieb. Stimmt das letztere mit dem ersteren zusammen, so wird ein Trieb befriedigt, stimmt es nicht damit überein, so bleibt ein Trieb unbefriedigt; daher ist jene Billigung nothwendig mit Lust, diese Mißbilligung mit Unlust verknüpft." Die Lust, die uns aus der Befriedigung des natürlichen, und diejenige, die uns aus der Befriedigung des sittlichen Triebes entsteht, sind aber sehr verschieden. Jene ist Genuß, diese hat mit dem Genusse gar nichts zu thun. „Die Uebereinstimmung der Wirklichkeit mit dem Naturtriebe hängt nicht ab von mir selbst, inwiefern ich Selbst, d. i. frei bin. Die Lust sonach, die aus ihr entsteht, ist eine solche, die mich von mir selbst wegreißt, mich mir selbst entfremdet, und in der ich mich vergesse; es ist eine unfreiwillige Lust, durch welches letztere Merkmal dieselbe wohl am schärfsten charakterisirt wird. Ebenso verhält es sich mit dem Gegentheile, der sinnlichen Unlust oder dem Schmerze. In Beziehung auf den reinen Trieb ist die Lust und der Grund der Lust nicht etwas Fremdes, sondern etwas

von meiner Freiheit Abhängendes, etwas, das ich erwarten konnte nach einer Regel, wie ich das erste nicht erwarten konnte. Sie führt mich sonach nicht aus mir selbst heraus, sondern vielmehr zurück in mich selbst. Sie ist Zufriedenheit, desgleichen zur Sinnenlust sich nie gesellt; weniger rauschend, aber inniger; zugleich ertheilt sie neuen Muth und neue Stärke. Das Gegentheil davon ist, ebendarum, weil es von unserer Freiheit abhing, Verdruß, innerlicher Vorwurf (desgleichen zum sinnlichen Schmerze, bloß als solchem, sich nie gesellt), verknüpft mit Selbstverachtung." Auch zwischen dem Verhältnisse, in welchem der natürliche, und demjenigen, in welchem der sittliche Trieb zu der aus seiner Befriedigung entspringenden Lust steht, findet Fichte, wie schon aus dem bisher Mitgetheilten entnommen werden kann, einen Unterschied. Der Naturtrieb, behauptet er (vergleiche oben S. 229), gehe auf bloßen Genuß; die Lust, welche seine Befriedigung gewähre, sei sein letzter Zweck. Dagegen sei die gänzliche Unabhängigkeit, auf die der sittliche Trieb gehe, ihr eigener Zweck; die innere Zufriedenheit, die man auf dem Wege dahin empfinde, sei etwas Zufälliges; der Trieb entstehe nicht aus ihr, sondern sie vielmehr entstehe aus dem Triebe. Mit seiner Lehre von dem Verhältnisse zwischen den Trieben und den Gefühlen der Lust überhaupt scheint freilich diese Unterscheidung nicht zusammenzustimmen. Denn nach jener entsteht auch der Trieb nach irgend einem sinnlichen Zustande nicht aus der Lust, die dieser Zustand gewährt, sondern umgekehrt die Lust aus dem Triebe. Kann daher die Lust aus der Befriedigung des sittlichen Triebes eben deshalb, weil sie erst aus der Befriedigung entspringt, sich also erst an den Zustand, auf den dieser Trieb gerichtet ist, heftet, nicht das Ziel dieses Triebes sein, so kann aus demselben Grunde auch die Lust aus der Befriedigung eines sinnlichen Triebes nicht dessen Ziel sein. Und wenn man annimmt, der sinnliche Trieb sei auf einen gewissen Zustand und zugleich auf den aus der Erreichung desselben entspringenden Genuß gerichtet, so ist nicht einzusehen, warum es dem sittlichen Triebe nicht ebenso gut zugleich um absolute Unabhängigkeit um ihrer willen und um die Lust, welche sich an die den Trieb befriedigende Unabhängigkeit knüpft, zu thun sein solle.

Es mögen hier noch zwei das Verhältniß von Sittlichkeit und Glückseligkeit betreffende Stellen aus anderen Schriften Fichtes, eine aus einer der Sittenlehre vorhergehenden und eine aus einer ihr nachfolgenden, angeführt werden. In den Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten aus dem Jahre 1794 heißt es: „Die vollkommene Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst, und — damit er mit sich selbst übereinstimmen könne — die Uebereinstimmung aller Dinge außer ihm mit seinen nothwendigen praktischen Begriffen von ihnen, — den Begriffen, welche be-

stimmen, wie sie sein sollen, — ist das letzte höchste Ziel des Menschen. Diese Uebereinstimmung überhaupt ist, daß ich in die Terminologie der kritischen Philosophie eingreife, dasjenige, was Kant das höchste Gut nennt . . . In Beziehung auf ein vernünftiges Wesen, das von den Dingen außer sich abhängig ist, läßt dasselbe sich als zweifach betrachten: — als Uebereinstimmung des Willens mit der Idee eines ewig geltenden Willens, oder — sittliche Güte — und als Uebereinstimmung der Dinge außer uns mit unserem Willen (es versteht sich mit unserem vernünftigen Willen) oder Glückseligkeit. Es ist also . . . so wenig wahr, daß der Mensch durch die Begierde nach Glückseligkeit zur sittlichen Güte bestimmt werde, daß vielmehr der Begriff der Glückseligkeit selbst und die Begierde nach ihr erst aus der sittlichen Natur des Menschen entsteht. Nicht — das ist gut, was glückselig macht, sondern — nur das macht glückselig, was gut ist. Ohne Sittlichkeit ist keine Glückseligkeit möglich. Angenehme Gefühle zwar sind ohne sie, und selbst im Gegensatze gegen sie möglich, . . . aber diese sind nicht Glückseligkeit, sondern oft widersprechen sie ihr sogar." (Man vergleiche hierzu die Band I, S. 93 dieses Werkes angeführten Worte Platos über das Verhältniß des Guten und der Glückseligkeit.) Die andere Stelle findet sich in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters und lautet: „Nur der erste Schritt ist's, der da kostet. Ist man einmal hindurch, so steht dasjenige, was einst als ernste Pflicht drohte, da als das, was man allein noch treiben und um deswillen allein man noch leben möchte: als einige Lust, Liebe und Seligkeit. Es ist daher Unkunde, wenn man einer tiefen Philosophie zutraut, sie wolle die finstere Sittenlehre der Selbstkreuzigung und Ertödtung erneuern. O nein; einladen will sie, daß man hinwerfe, was keinen Genuß gewährt, damit dasjenige, was unendlichen Genuß verleiht, an uns kommen und uns ergreifen könne." —

Eine wichtige Bestimmung zu seinem Begriffe des Sittengesetzes trägt Fichte noch in dem vom Systeme der Pflichten handelnden Abschnitte der Sittenlehre nach. Der Trieb nach Selbstständigkeit, lautet dieselbe, ist ein Trieb nicht meines Ich in seiner individuellen Bestimmtheit, sondern der Ichheit überhaupt, in der es freilich liegt, daß jedes Ich ein Individuum sei; und er ist gerichtet auf die Selbstständigkeit nicht meines individuellen Ich als solchen, sondern der Ichheit, der Vernunft, überhaupt. Meine individuelle Besonderheit ist für mich nur ausschließende Bedingung der Kausalität dieses Triebes; ich, als dieses besondere Individuum, dieser sinnliche empirisch-bestimmte Mensch, bin nicht Objekt, sondern nur Werkzeug und Vehikel des Sittengesetzes, und zwar für mich das alleinige. Alle freien Wesen haben demnach nothwendig denselben Zweck; das zweckmäßige Verfahren des Einen ist zugleich zweckmäßig für alle Anderen.

die Befriedigung des Einen zugleich Befriedigung aller Anderen. Es ist mir nothwendig, ganz gleichgültig, ob ich, das Individuum A, die Selbstständigkeit der Vernunft darstelle, oder ob das Individuum B oder C es thut. „Denn immer wird die Vernunft überhaupt, da auch die letzteren zu dem Einen ungetheilten Reiche derselben gehören, dargestellt; immer ist mein Trieb befriedigt, denn er wollte nichts Anderes. Ich will Sittlichkeit überhaupt; in mir oder außer mir, dies ist ganz gleichgültig; ich will sie von mir, nur inwiefern sie mir zukommt, und von Anderen, inwiefern sie ihnen zukommt; durch die eine wie durch die andere ist mein Zweck auf die gleiche Weise erreicht. Mein Zweck ist erreicht, wenn der Andere sittlich handelt." Was hier von dem sittlichen Endzwecke, der Selbstständigkeit der Vernunft, überhaupt gesagt ist, gilt insbesondere auch von dem in der Moralität im engeren Sinne des Wortes, der Selbstständigkeit der Vernunft im Wollen, der sittlichen Güte des Willens, bestehenden Theile desselben. Die Moralität, die ich mir zum Zweck machen soll, ist also nicht bloß meine eigene, sondern die Aller; ich soll mich der Verbreitung der Moralität widmen. „Wer nur für sich selbst sorgen will, in moralischer Rücksicht, der sorgt auch nicht einmal für sich, denn es soll sein Endzweck sein, für das ganze Menschengeschlecht zu sorgen. Seine Tugend ist keine Tugend, sondern etwa ein knechtischer, lohnsüchtiger Egoismus." —

Auf die Unterscheidung der Materie der freien Handlung d. i. dessen, was durch sie geschehen muß, damit sie frei sei, und ihrer Form d. i. der Weise, wie sie geschehen muß (vergleiche oben S. 233), gründet die Sittenlehre die Eintheilung ihrer weiteren Untersuchungen. Sie handelt zuerst von den formalen Bedingungen der Moralität unserer Handlungen, dann über das Materiale des Sittengesetzes oder die Legalität der Handlungen, und zwar über die letztere in der Weise, daß sie auf eine systematische Uebersicht unserer Pflichten die eigentliche Pflichtenlehre folgen läßt. Hier können nur noch aus der systematischen Uebersicht der Pflichten die Hauptpunkte angedeutet werden.

Die Frage, um welche es sich handelt, ist die: welches sind denn der Materie nach diejenigen Handlungen, die in der Reihe der Annäherung zur absoluten Selbstständigkeit liegen? Die Antwort muß sich aus einer vollständigen Darlegung der Bedingungen der Ichheit ergeben. Denn jeder Bedingung der Ichheit muß eine Seite der erstrebten Selbstständigkeit des Ich entsprechen, und wenn man daher den Trieb nach Selbstständigkeit auf diese Bedingungen bezieht, so bestimmt man ihn näher nach allen seinen Seiten, und damit hat man den Inhalt des Sittengesetzes erschöpft. Es giebt aber drei allgemeine Bedingungen der Ichheit: erstens muß jedes Ich sich finden als ein System von Naturtrieben, und inwiefern es sich so findet, erscheint es sich als ein materieller Leib, der das

Instrument aller seiner Wahrnehmungen, mithin, da alle Erkenntniß sich auf Wahrnehmung gründet, aller seiner Erkenntniß, sowie das Instrument aller seiner Kausalität ist, zweitens muß es Intelligenz sein, und drittens mindestens Ein vernünftiges Wesen außer sich annehmen. Auf die Leiblichkeit nun zunächst beziehen sich drei materielle Sittengebote. „Das erste, ein negatives: unser Leib darf schlechterdings nicht behandelt werden als letzter Zweck; oder er darf schlechthin nicht Objekt eines Genusses werden um des Genusses willen. Das zweite, ein positives: der Leib soll, so gut es immer möglich ist, zur Tauglichkeit für alle möglichen Zwecke der Freiheit gebildet werden. Ertödtung der Empfindungen und Begierden, Abstumpfung der Kraft ist schlechthin gegen die Pflicht. Das dritte, ein limitatives: jeder Genuß, der sich nicht mit der besten Ueberzeugung beziehen läßt auf Bildung unseres Körpers zur Tauglichkeit, ist unerlaubt und gesetzwidrig. Es ist schlechthin gegen die moralische Denkart, unseren Leib zu pflegen ohne die Ueberzeugung, daß er dadurch für das pflichtmäßige Handeln gebildet und erhalten werde: also anders, als um des Gewissens willen und mit Andenken an das Gewissen. Esset und trinket zur Ehre Gottes. Wem diese Sittenlehre auster und peinlich vorkommt, dem ist nicht zu helfen, denn es giebt keine andere." In Beziehung zweitens auf die Intelligenz ergeben sich aus dem Zwecke der Selbstständigkeit folgende drei Gebote: „1. Negativ: subordinire deine theoretische Vernunft nie als solche, sondern forsche mit absoluter Freiheit ohne Rücksicht auf irgend etwas außer deiner Erkenntniß . . . 2. Positiv: bilde dein Erkenntnißvermögen, soweit du irgend kannst; lerne, denke, forsche, soviel es dir möglich ist. 3. Limitativ: beziehe aber alles dein Nachdenken formaliter auf deine Pflicht. Sei dir bei allem deinem Nachdenken dieses Zweckes deutlich bewußt. Forsche aus Pflicht, nicht aus bloßer leerer Wißbegierde, oder um dich nur zu beschäftigen." (Vergleiche oben S. 175 f.) Aus der dritten Bedingung der Ichheit endlich, nach der ein vernünftiges Wesen nicht sein kann, ohne mindestens Ein anderes außer sich anzunehmen, ergiebt sich ein reicher Inhalt des Sittengesetzes, wenn die Erfahrungsthatsache hinzugenommen wird, daß nicht bloß zwei, sondern viele vernünftige Wesen in derselben Sinnenwelt leben und aufeinander einfließen. Da alle vernünftigen Wesen Werkzeuge zur Verwirklichung eines und desselbigen Endzweckes, der Selbstständigkeit der Vernunft überhaupt, sind, so ist zuvörderst die Uebereinstimmung Aller zu derselben praktischen Ueberzeugung und die daraus folgende Gleichförmigkeit des Handelns ein nothwendiges Ziel aller Tugendhaften. Die Wechselwirkung nun Aller mit Allen zur Hervorbringung gemeinschaftlicher praktischer Ueberzeugungen heißt ein ethisches Gemeinwesen, eine Kirche. Jeder soll also Mitglied einer Kirche sein. Das, worüber alle Mitglieder einer

Kirche einig sind, heißt das Symbol derselben. Das Symbol bedarf der sinnlichen Einkleidung; diese ist aber nichts Anderes als die Weise, auf welche der Präsumtion nach die Gemeinde gegenwärtig den Satz: es ist ein Uebersinnliches, sich ausdrückt. Es muß, wenn die Kirchengemeinschaft nicht ganz ohne Frucht ist, stets verändert werden, denn das, worüber Alle übereinstimmen, wird doch bei der fortgesetzten Wechselwirkung der Geister allmälig sich vermehren. Dabei hat aber Jeder absolute Denkfreiheit, und zwar nicht bloß äußerlich, sondern auch vor seinem Gewissen, und die Kirche darf Niemandem verbieten, innerlich an Allem zu zweifeln, Alles, so heilig es erscheinen möge, weiter zu untersuchen; diese Untersuchung ist sogar absolute Pflicht. Ferner muß Einstimmigkeit über die Weise, wie es Jedem gestattet sein solle, auf jeden Anderen durch sein freies Handeln einzufließen, mit anderen Worten eine Uebereinkunft über die gemeinschaftlichen Rechte in der Sinnenwelt hervorgebracht werden. Eine solche Uebereinkunft heißt ein Staatsvertrag, und die Gemeinde, die übereingekommen ist, ein Staat. Es ist also absolute Gewissenspflicht, sich mit Anderen zu einem Staate zu vereinigen. Der Vernunftstaat oder rechtgemäße Staat, welcher auf der ausdrücklichen Einwilligung aller ihm Angehörenden zu dem Staatsvertrage beruht, und in welchem die gegenseitigen Rechte genau berechnet und abgewogen sind, kann freilich erst das Ergebniß einer Entwickelung sein, die mit dem Nothstaate beginnt. Aber auch im Nothstaate ist es für jeden Bürger Gewissenspflicht, sich den Gesetzen unbedingt zu unterwerfen, auch dann, wenn er von der Rechtswidrigkeit der Verfassung überzeugt ist. Doch muß ich den gegenwärtigen Zustand des Nothstaates als ein Mittel betrachten, den Vernunftstaat hervorzubringen; ich muß nicht meine Maßregeln so nehmen, daß es immer so bleibe, sondern so, daß es besser werden müsse. Zu den Institutionen der Kirche und des Staates kommt noch eine dritte, die zur Verwirklichung des Vernunftzweckes erforderlich ist, die Institution des gelehrten Publikums, d. i. einer Gesellschaft zur Mittheilung und Ausbildung der Privatüberzeugungen, die im staatlichen und kirchlichen Leben nicht zur Geltung kommen dürfen. Jedes Mitglied dieser Gesellschaft ist als solches frei von den Fesseln des kirchlichen Symbols und der im Staate sanktionirten rechtlichen Begriffe; das Prinzip ihrer Verfassung ist der Grundsatz, absolut keiner Autorität sich zu unterwerfen, Alles abzuweisen, was nicht durch das eigene Nachdenken bestätigt ist. Der Staat und die Kirche müssen den Gelehrten dulden, aber sie haben das Recht, ihn zu verhindern, seine Ueberzeugungen in der Sinnenwelt zu realisiren. Es ist für Jeden, der sich zum absoluten Nichtglauben an die Autorität der gemeinschaftlichen Ueberzeugung seines Zeitalters erhebt, Gewissenspflicht, ein gelehrtes Publikum zu errichten und ihm seine etwanigen neuen Entdeckungen und seine vom

Hergebrachten abweichenden oder über die gemeine Sphäre hinausliegenden Ueberzeugungen mitzutheilen.

5. Die Religionslehre und die Philosophie der Geschichte.

Im engsten Zusammenhange mit seiner Lehre vom Ursprunge und Inhalte des Sittengesetzes stehen die ausführlichen Betrachtungen, die sich über die Religion, sowie diejenigen, die sich über die Geschichte in Fichtes Werken finden.

Die Grundlage des religiösen Glaubens bildet nach Fichte der moralische, d. i. der Glaube an die Absolutheit des Wollens oder die sittliche Bestimmung (vergleiche oben S. 204 f., 229), der das einzige unmittelbar Gewisse ist. Moralität und Religion, heißt es in der Appellationsschrift, seien absolut Eins, Beides ein Ergreifen des Uebersinnlichen, das erste durch Thun, das zweite durch Glauben; Kant habe darin Recht, daß die pflichtmäßige Gesinnung sich nicht auf den Glauben an Gott und Unsterblichkeit, sondern daß umgekehrt der Glaube an Gott und Unsterblichkeit auf die pflichtmäßige Gesinnung sich gründe. Aus dem moralischen Glauben entsteht der religiöse, indem zu demselben hinzukommt derjenige an die moralische Weltordnung (vergleiche oben S. 234), die in der genannten Schrift beschrieben wird als: „eine Ordnung, welche mir unerklärlich ist und der mir allein bekannten Ordnung in der Sinnenwelt geradezu entgegen, indem in der letzten der Erfolg davon abhängt, *was* geschieht, in der ersteren davon, aus *welcher Gesinnung* es geschieht; eine Ordnung, in welcher alle sinnlichen Wesen begriffen, auf die Moralität Aller und vermittelst derselben auf Aller Seligkeit gerechnet ist; eine Ordnung, deren Glied ich selbst bin, und aus welcher hervorgeht, daß ich gerade an dieser Stelle in dem Systeme des Ganzen stehe, gerade in die Lage komme, in welcher es Pflicht wird, so oder so zu handeln, ohne Klügelei über die Folgen, indem gar nicht auf Folgen in der sichtbaren, sondern in der unsichtbaren und ewigen Welt gerechnet ist, welche vermittelst jener Ordnung, zufolge des untrüglichen Ausspruchs in meinem Innern, nicht anders als selig sein können." Dieser Glaube ist, wie der Aufsatz über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung ausführt, keine willkürliche Annahme, sondern er geht zugleich mit der Ueberzeugung von unserer moralischen Bestimmung aus dem Wesen der Vernunft hervor. Indem ich den sittlichen Zweck, der mir durch mein eigenes Wesen gesetzt ist, ergreife und ihn zu dem meines wirklichen Handelns mache, setze ich zugleich die Ausführung desselben durch wirkliches Handeln als möglich. Es ist hier nicht ein Wunsch, eine Hoffnung, eine Ueberlegung und Erwägung von Gründen

für und wider; vielmehr ist die Annahme der Ausführbarkeit des sittlichen Endzweckes unter Voraussetzung des Entschlusses, dem Gesetze zu gehorchen, schlechthin nothwendig; sie ist unmittelbar in diesem Entschlusse enthalten, sie ist selbst dieser Entschluß. Der Glaube an die Ausführbarkeit des sittlichen Endzweckes aber ist der Glaube an ein höheres Gesetz, nach welchem die sittliche That unfehlbar gelingt und die unsittliche unfehlbar mißlingt, — an eine moralische Weltordnung.

„Diese moralische Weltordnung, erklärt der genannte Aufsatz weiter, ist das Göttliche, das wir annehmen . . . Dieses ist das einzig mögliche Glaubensbekenntniß: fröhlich und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebeut, ohne Zweifeln und Klügeln über die Folgen. Dadurch wird dieses Göttliche in uns lebendig und wirklich . . . Der eben abgeleitete Glaube ist aber auch der Glaube ganz und vollständig. Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen anderen fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen, als die Ursache desselben anzunehmen.“ Und was wäre das denn für ein Wesen, auf dessen Annahme ein solcher Schluß führen würde? Ein von uns und von der Welt unterschiedenes, das in der Welt nach Begriffen wirke, soll es sein, also ein Wesen, das der Begriffe fähig sei und Persönlichkeit und Bewußtsein habe. Aber wenn wir ihm Persönlichkeit und Bewußtsein beilegen, indem wir darunter das verstehen, was wir in uns selbst gefunden und kennen gelernt und mit diesen Namen bezeichnet haben, so machen wir es zu einem endlichen, zu einem Wesen unseres Gleichen, und nicht haben wir Gott gedacht, sondern nur uns selbst im Denken vervielfältigt. Aus einem solchen Wesen ließe sich die moralische Weltordnung ebenso wenig erklären wie aus uns selbst. Der Begriff von Gott als einer besonderen Substanz ist unmöglich und widersprechend. „Es ist erlaubt, dies aufrichtig zu sagen und das Schulgeschwätz niederzuschlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechtthuns sich erhebe.“

Erläuterungen zu diesem Gottesbegriffe geben die Appellationsschrift, die gerichtlichen Verantwortungsschriften und eine „Aus einem Privatschreiben“ betitelte Veröffentlichung des Philosophischen Journals. Zu der Behauptung, daß der Begriff Gottes als einer besonderen Substanz sich widerspreche, bemerkt Fichte in der ersten dieser Schriften, daß nach dem Sinne, in welchem er sich des Wortes Substanz bediene, Substanz nothwendig ein im Raume und in der Zeit sinnlich existirendes Wesen bedeute, seine Leugnung der Substantialität Gottes also gleichbedeutend sei mit derjenigen seiner Ausdehnung und Körperlichkeit. Gott sei ihm ein von aller

Sinnlichkeit und allem sinnlichen Zusatze gänzlich befreites Wesen, bloß und lediglich Regent der übersinnlichen Welt; was seine Ankläger Gott nennen, sei ihm ein Götze. Dieselbe Erklärung geben die Verantwortungsschriften und fügen hinzu: „Rein philosophisch mußte man von Gott so reden: Er ist kein Sein, sondern ein reines Handeln (Leben und Prinzip einer übersinnlichen Weltordnung), gleichwie auch ich, endliche Intelligenz, kein Sein, sondern ein reines Handeln bin." Zu der Leugnung der Persönlichkeit und des Bewußtseins Gottes bemerken die Verantwortungsschriften: „Ich rede von unserem eigenen begreiflichen Bewußtsein, zeige, daß der Begriff desselben nothwendig Schranken bei sich führt, und sonach dieser Begriff des Bewußtseins nicht für Gott gelten kann. Nur in dieser Rücksicht, nur in Rücksicht der Schranken, und der dadurch bedingten Begreiflichkeit habe ich das Bewußtsein Gottes geleugnet. Der Materie nach — daß ich mich bemühe, das Unbegreifliche auszudrücken, so gut ich kann! — Der Materie nach ist die Gottheit lauter Bewußtsein, sie ist Intelligenz, reine Intelligenz, geistiges Leben und Thätigkeit." In dem Privatschreiben stellt Fichte namentlich den Sinn genauer fest, in welchem er sich des Ausdruckes Weltordnung bedient habe, und welcher, wie er erst durch mündliche Unterredungen entdeckt habe, auch von wackeren Männern mißverstanden sei. Mit dem Worte Ordnung bezeichne er nicht, wie man angenommen habe, ein gemachtes, schon fertiges bestimmtes Nebeneinandersein und Nacheinandersein eines Mannigfaltigen, wie z. B. der Hausrath in einem Zimmer in einer gewissen Ordnung stehe, sondern ein thätiges Ordnen, — nicht einen ordo ordinatus, sondern einen ordo ordinans, wie er denn kein auf ung endigendes Wort anders nehme und z. B. unter Wirkung stets den Akt des Wirkens selbst, nie aber, wie es wohl bei anderen Philosophen geschehe, den Effekt verstehe, für welchen letzteren er das B e w i r k t e sage.

Die in dem Aufsatze, der die Anklage des Atheismus hervorrief, und den sich an ihn anschließenden Schriften dargelegte religiöse Ansicht hat Fichte in der Bestimmung des Menschen, wie er selbst angiebt, weiter bestimmt und entwickelt, jedoch nicht ohne eine bedeutsame Veränderung mit ihr vorzunehmen. An die Stelle der moralischen Weltordnung, derzufolge alle pflichtmäßigen Handlungen zur Verwirklichung des äußeren, in der Verbesserung der Sinnenwelt bestehenden sittlichen Endzweckes dienen müssen, setzt er hier ein Gesetz einer übersinnlichen geistigen Welt, nach welchem der gute Wille, welches auch immer die Wirkungen sein mögen, die er in der Sinnenwelt nach mechanischen Gesetzen hervorbringt, unausbleibliche Folgen in einer anderen Welt hat, auf denen wir in einem künftigen Leben fortbauen werden. Das irdische Ziel der Menschheit führt er aus, kann nicht ihr höchstes Ziel sein. Nachdem einmal ein Menschengeschlecht auf der Erde da ist, soll es freilich kein vernunftwidriges,

sondern ein vernünftiges Dasein haben und zu Allem werden, wozu es auf der Erde werden kann; aber warum sollte es denn überhaupt da sein, dieses Menschengeschlecht, und warum blieb es nicht ebensowohl im Schooße des Nichts? Und sind denn die durch die Stimme des Gewissens gebotenen Handlungen auch wirkliche Mittel und die einzigen Mittel, den irdischen Zweck der Menschheit herbeizuführen? Die meisten guten Entschließungen gehen für diese Welt völlig verloren, und andere scheinen sogar dem Zwecke entgegenzuwirken, den man sich bei ihnen vorsetzte. Dagegen führen sehr oft die verächtlichsten Leidenschaften der Menschen, ihre Laster und Unthaten, das Beste sicherer herbei als die Bemühungen der Rechtschaffenen. Und wenn auch die Erreichung des irdischen Zieles die Absicht unseres Daseins sein könnte, so wäre dieser Zweck wenigstens nicht der unsrige, sondern der einer unbekannten Kraft, die alle menschlichen Absichten, gute und böse, in ihrem eigenen höheren Plane mit fortrisse. Aber schlechthin für nichts und um nichts kann ich als vernünftiges Wesen nicht handeln. Soll ich den Gehorsam gegen das Sittengesetz für vernünftig anzuerkennen vermögen, soll es wirklich die mein Wesen bildende Vernunft, nicht eine selbst erdichtete oder eine irgendwoher angeworfene Schwärmerei sein, welche mir den Gehorsam gebietet, so muß dieser Gehorsam doch irgend einen Erfolg haben und zu irgend etwas dienen. Er dient offenbar nicht für den Zweck der irdischen Welt; es muß sonach eine überirdische Welt geben, für deren Zweck er diene. Ich lebe und wirke schon hier, meinem eigentlichsten Wesen und meinem nächsten Zwecke nach, nur für die andere Welt, und die Wirksamkeit für dieselbe ist die einzige, deren ich ganz sicher bin; für die Sinnenwelt wirke ich nur um der anderen willen, weil ich für die andere gar nicht wirken kann, ohne für diese wenigstens wirken zu *wollen*. (Vergleiche oben S. 235.) Soll das gegenwärtige Leben nicht völlig vergebens und unnütz sein in der Reihe unseres Daseins, so muß es sich zu einem künftigem Leben verhalten wie Mittel zum Zwecke. Nun giebt es in diesem gegenwärtigen Leben nichts, wodurch es mit einem künftigen Leben zusammenhängen könnte, außer dem guten Willen. Der gute Wille nur kann es sein, durch den wir für ein anderes Leben und für das erst dort uns aufzustellende nächste Ziel desselben arbeiten; die uns unsichtbaren Folgen dieses guten Willens sind es, durch die wir in jenem Leben erst einen festen Standpunkt uns erwerben, von welchem aus wir dann weiter in ihm fortrücken können. Es ist sehr möglich, daß auch dieses zweiten Lebens nächstes Ziel ebenso unerreichbar sei wie das des gegenwärtigen und daß auch dort der gute Wille als überflüssig und zwecklos erscheine. Aber verloren kann er dort ebenso wenig sein wie hier. Seine nothwendige Wirksamkeit würde sonach in diesem Falle uns auf ein drittes Leben hinweisen, in welchem die Folgen

des guten Willens aus dem zweiten sich zeigen würden. Nehme ich nun an, daß mein gesetzmäßiger Wille, bloß als solcher, an und für sich selbst, in einer mir unbegreiflichen anderen Welt Folgen haben soll, so setze ich offenbar eine schlechthin ohne Ausnahme geltende Regel voraus, nach der es so geschehen muß, ein Gesetz der geistigen Welt, in welcher mein reiner Wille eine der bewegenden Kräfte ist, gleichwie meine Hand eine der bewegenden Kräfte in der materiellen Welt ist, ein Gesetz, das nicht mein Wille giebt, noch der Wille irgend eines endlichen Wesens, noch der Wille aller endlichen Wesen zusammengenommen, sondern unter dem mein Wille und der Wille aller endlichen Wesen selbst steht. Wie es von dem Naturgesetze abhängt, daß mein Wille Prinzip einer Reihe von Bewegungen in der Sinnenwelt wird, so von einem übersinnlichen Gesetze, daß er in der übersinnlichen Welt Prinzip einer Reihe von geistigen Folgen wird, von denen ich keinen Begriff habe. Ein Gesetz ferner der geistigen Welt, welches meinem pflichtmäßigen Willen geistige Folgen giebt, auf welches also mein Wille einwirkt, ist selbstthätige Vernunft. „Aber selbstthätige Vernunft ist Wille. Das Gesetz der übersinnlichen Welt wäre sonach ein Wille. Ein Wille, der rein und bloß als Wille wirkt, durch sich selbst, schlechthin ohne alles Werkzeug oder sinnlichen Stoff seiner Einwirkung, der absolut durch sich selbst zugleich That ist und Produkt, dessen Wollen Geschehen, dessen Gebieten Hinstellen ist. . . Ein Wille, der in sich selbst Gesetz ist, der nicht nach Launen und Einfällen, nach vorherigem Ueberlegen, Wanken und Schwanken sich bestimmt, sondern der ewig und unveränderlich bestimmt ist, und auf den man sicher und unfehlbar rechnen kann, so wie der Sterbliche sicher auf die Gesetze seiner Welt rechnet. Ein Wille, in welchem der gesetzmäßige Wille endlicher Wesen unausbleibliche Folgen hat; aber auch nur dieser ihr Wille; indem er für alles Andere unbeweglich, und alles Andere für ihn so gut als gar nicht vorhanden ist. Jener erhabene Wille geht sonach nicht abgesondert von der übrigen Vernunftwelt seinen Weg für sich. Es ist zwischen ihm und allen endlichen vernünftigen Wesen ein geistiges Band, und er selbst ist dieses geistige Band der Vernunftwelt. Ich will rein und entschieden meine Pflicht, und Er will sodann, daß es mir, in der geistigen Welt wenigstens, gelinge. Jeder gesetzmäßige Willensentschluß des Endlichen geht ein in ihn, und — bewegt und bestimmt ihn, nach unserer Weise zu reden, — nicht zufolge eines augenblicklichen Wohlgefallens, sondern zufolge des ewigen Gesetzes seines Wesens."

Den religiösen Glauben an den unendlichen Willen oder die ewige selbstthätige Vernunft setzt die Schrift über die Bestimmung des Menschen dann weiter in der schon früher (S. 222 f.) angegebenen Weise zu der theoretischen Philosophie in Beziehung. Die ganze Geisterwelt, erklärt sie,

ist Produkt des unendlichen Willens, und er bewirkt jene unbegreifliche Beschränkung der endlichen Vernunftwesen unserer Gattung, der zufolge sie eine Sinnenwelt wahrnehmen und in ihren Wahrnehmungen der Sinnenwelt übereinstimmen, und so ist er der Schöpfer wie der geistigen so auch der Sinnenwelt.

Einer wesentlich anderen Auffassung von dem Verhältnisse der Religion zur Moralität als die Schriften der jenaischen Zeit und die Bestimmung des Menschen geben die Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters und spätere Schriften Fichtes, namentlich die Anweisung zum seligen Leben, Ausdruck. Die Religon und die Moralität verhalten sich nach ihnen nicht mehr wie zwei untrennbare Seiten Desselbigen, sondern jene bildet eine höhere Stufe des geistigen Lebens als diese. Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters beschreiben dieses Verhältniß folgendermaßen: Der Mensch, der sich zur reinen Sittlichkeit erhoben hat, aber der Religion noch entbehrt, gehorcht dem Pflichtgebote in seiner Brust schlechthin, weil es gebietet, aber er versteht sich dabei nicht, er weiß nicht, was diese Pflicht, der er alle Augenblicke sein ganzes Sein opfert, an sich selber sei, und was sie eigentlich wolle, vielmehr macht er gerade die absolute Abstraktion von der Bedeutung des Gesetzes und den Folgen der That zu einem Hauptkennzeichen des echten Gehorsams. So vollkommen daher auch alles sein Thun, d. i. seine äußere Erscheinung ist, so ist doch innerlich, in der Wurzel seines Wesens, noch Zwiespalt, Unklarheit, Unfreiheit und darum Mangel an absoluter Würde. Erst die Religion eröffnet dem Menschen die Bedeutung des Einen ewigen Gesetzes, das als Pflichtgebot dem freien und edlen und als Naturgesetz dem unedleren Werkzeuge gebietet. Der Religiöse begreift dieses Gesetz und fühlt es in sich lebendig als das Gesetz der ewigen Fortentwickelung des Einen Lebens. Was dem moralischen Menschen Pflichtgebot war, ist ihm die innere Fortschreitung des Einen Lebens. „Dieses Eine klar erkannte Leben hält im Religiösen in sich selber zusammen und ruht auf sich, sich selber genügend und in sich selig, mit unaussprechlicher Liebe: mit unnennbarem Entzücken taucht sein Auge in den Urquell alles Lebens, und fließet er, von ihm unabtrennlich, mit ihm fort im ewigen Strome. Was der moralische Mensch Pflicht nannte und Gebot, was ist es ihm? Die geistigste Blüthe des Lebens, sein Element, in welchem allein er athmen kann. Er will und mag nichts Anderes, denn dies, und alles Andere ist ihm Tod und Verdammniß. Für ihn kommt also das gebietende Soll zu spät; ehe es gebietet, will er schon und kann nicht anders wollen. Wie vor der Moralität alles äußere Gesetz verschwindet, so verschwindet vor der Religiosität selbst das innere; der Gesetzgeber in unserer Brust schweigt, denn der Wille, die Lust, die Liebe, die Seligkeit hat das Gesetz in sich aufgenommen."

„Jene Befürchtungen vom Untergange im Tode und jene Bestrebungen, einen künstlichen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele zu finden, liegen darum tief unter ihm. In jedem Momente hat und besitzt er das ewige Leben mit aller seiner Seligkeit, unmittelbar und ganz; und was er allgegenwärtig hat und fühlt, braucht er sich nicht erst anzuvernünfteln. Giebt es irgend einen schlagenden Beweis, daß die Erkenntniß der wahren Religion unter den Menschen von jeher sehr selten gewesen, . . . so ist es der: daß sie die ewige Seligkeit erst jenseits des Grabes setzen und nicht ahnen, daß jeder, der nur will, auf der Stelle selig sein könne.“ (Vergleiche oben S. 238.) Im Wesentlichen denselben Begriff der Religion wie die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters entwickelt im Zusammenhange mit mystisch-theosophischen Spekulationen die Anweisung zum seligen Leben. Näher auf den Inhalt dieses Werkes einzugehen, muß ausführlicheren Darstellungen der Lehre Fichtes überlassen bleiben. —

Wie aus den vorstehenden Mittheilungen hervorgeht, gehört nach Fichte zum Inhalte des religiösen Glaubens auch die persönliche Unsterblichkeit. Die Bestimmung des Menschen nimmt an, daß wir mit dem Tode in eine neue Sinnenwelt übergehen, die das Produkt unseres pflichtmäßigen Handelns in dieser sei, und in der uns eine neue Lebensaufgabe erwarte, und daß auf das zweite Leben vielleicht ein drittes folgen werde (vergleiche oben S. 223, 245). Ob dies für alle Individuen gelten solle oder nur für diejenigen, die auf Erden redlich bemüht gewesen sind, ihre sittliche Bestimmung zu erfüllen, ist aus der genannten Schrift nicht zu ersehen. In den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters entscheidet sich Fichte für das Erstere. Es sei nothwendig, daß alle individuellen Personen, in die sich die Eine Vernunft gespaltet habe, ewig fortdauern. Dieselbe Ansicht spricht er in der Anweisung zum seligen Leben aus. Die Spaltung der Gottheit in ein System von Ichen oder Individuen, heißt es hier, gehöre zu der durch die Gottheit selbst nicht aufzuhebenden Grundform des Daseins. „Wie das Sein sich brach, so bleibt es gebrochen in alle Ewigkeit; es kann daher kein durch diese Spaltung gesetztes, d. h. kein wirklich gewordenes Individuum jemals untergehen.“ Nach dem im Winterhalbjahre 1810/11 gehaltenen Vorlesungen über die Thatsachen des Bewußtseins dagegen haben den Eintritt in die zweite Welt nur solche Individuen, die in der ersten von der unsittlichen Natur sich losgerissen und einen heiligen Willen in sich erzeugt haben; statt derer, die dies nicht gethan haben, werden andere Individuen mit denselben, in der ersten Welt zu erfüllenden individuellen Aufgaben geschaffen. Die Reihe der Welten, welche für die Individuen, die den sittlichen Willen in sich erzeugt haben, auf die jetzige folgen, ist nach den Thatsachen des Bewußtseins unendlich. Unsere gegenwärtige Welt ist die erste in dieser Reihe; sie ist für alle

künftigen Welten die Bildungsstätte des Willens; die in ihr erscheinenden Individuen sind noch nie dagewesen. In den künftigen Welten sind immerfort, ebenso wie hier, Aufgaben und Arbeiten, aber es ist in ihnen durchaus kein sinnlicher, sondern nur ein guter und heiliger Wille. Auch in ihnen freilich werden Freiheit und Trieb fortdauern, aber es ist zu schließen, daß der Wille, der in der ersten Welt zu einem unwandelbaren und festen Sein geworden ist und darum in die zweite Welt aufgenommen wurde, in dieser und allen künftigen sich halten werde. Alle in die zweite Welt gelangten Individuen werden daher ewig dauern, und neue Individuen werden nur in der gegenwärtigen Welt hervorgebracht. In der unendlichen Folge der Welten ist nur Ein Leben und Ein dasselbe bestimmender Endzweck. Da es aber keine letzte Welt giebt, so kann dieser Endzweck nie erreicht werden. Derselbe wird also auch nie sichtbar, „und so können wir den Endzweck seinem absoluten Inhalte nach niemals aufstellen, und müssen Verzicht thun, in dieser Reihe auf ein Absolutes, das als solches sichtbar sei, zu kommen.“ —

Einen Bestandtheil des wahren religiösen Glaubens bildet nach Fichte endlich auch die Ueberzeugung, daß die Menschheit dem Zwecke ihres irdischen Daseins (der nach dem Vorstehenden nicht ihr letzter und höchster Zweck ist, sondern nur das erste Glied in einer unendlichen Reihe von Zwecken, in deren Richtung der unerreichbare absolute Endzweck, die vollkommene Unabhängigkeit der Vernunft liegt) nach einem göttlichen Plane immer näher komme und ihn dereinst erreichen werde, daß also die Geschichte ihres Erdenlebens durch ein Ziel, das sie erreichen soll, bestimmt sei.

Die Schrift über die Bestimmung des Menschen giebt als diesen Zweck an, daß das Menschengeschlecht auf Erden kein vernunftwidriges, sondern ein vernünftiges Dasein habe, und zu Allem werde, wozu es auf Erden werden könne (vergleiche oben S. 245). So, wie es jetzt ist, führt sie aus, kann es unmöglich immerdar bleiben sollen; Alles muß anders und besser werden. Die unregelmäßigen Gewaltsamkeiten der Natur, wie die Verheerungen ganzer Länder durch Wasserfluthen, Sturmwinde, Vulkane, die nichts Anderes sind als das letzte Sträuben der wilden Masse gegen den gesetzmäßig fortschreitenden, belebenden und zweckmäßigen Gang, zu welchem sie ihrem eigenen Triebe zuwider gezwungen wird, werden allmälig aufhören. Die Ausbildung des Erdballs wird sich dahin vollenden, daß sich auf den gleichmäßigen Schritt der Natur sicher wird rechnen lassen, und daß ihre Kraft unverrückt ein bestimmtes Verhältniß mit der Macht halten wird, die bestimmt ist, sie zu beherrschen, der menschlichen. Inwiefern dieses Verhältniß schon ist, und die zweckmäßige Ausbildung der Natur schon festen Fuß gewonnen hat, soll das Menschenwerk durch sein bloßes Dasein und durch seine von der Absicht seines Werkmeisters unabhängigen Wirkungen

in die Natur eingreifen und ein neues belebendes Prinzip in ihr darstellen. Immer weiter soll die Kultur der Erde sich ausdehnen; die ewigen Wälder, die Wüsteneien, die Sümpfe sollen in angebaute Länder verwandelt werden. Die durch die immer tiefer eindringende Wissenschaft erleuchtete und durch die Erfindungen derselben bewaffnete menschliche Kraft soll ohne Mühe die Natur beherrschen, so daß dem menschlichen Körper kein größerer Aufwand an mechanischer Arbeit mehr zugemuthet zu werden braucht, als er zu seiner Entwickelung, Ausbildung und Gesundheit bedarf, und diese Arbeit aufhört, eine Last zu sein, denn das vernünftige Wesen ist nicht zum Lastträger bestimmt. Nicht immerdar werden Krankheiten die Menschen ins unzeitige Grab raffen, Männer in der Blüthe der Jahre und Kinder, deren Dasein ohne Frucht und Folge vorübergeht. Die Seuchen werden verschwinden, welche jetzt noch durch blühende Staaten ziehen und Alles, was an ihnen ist, thun, das Land der Wildniß zurückzugeben, welches der Fleiß der Menschen sich schon zum Eigenthume errungen hat. Gesunde, arbeitsame und kunstreiche Völker werden, um Unrecht, Raub und Gewaltthätigkeit unmöglich zu machen, die Errichtung wahrer Staaten mit einer rechtlichen Verfassung herbeiführen. Die Sorge für ihre eigene Sicherheit wird alle freien Staaten nöthigen, Alles um sich herum gleichfalls in freie Staaten umzuschaffen, und so wird, nachdem nur einige wahrhaft freie Staaten entstanden sein werden, das Gebiet der Kultur und der Freiheit und mit ihm des allgemeinen Friedens allmälig den ganzen Erdball umschlingen, und unser Geschlecht wird sich zu einem einigen, in allen seinen Theilen durchgängig mit sich selbst bekannten und allenthalben auf die gleiche Weise ausgebildeten Körper vereinigen. Dann wird alle Versuchung zum Bösen, ja sogar die Möglichkeit, vernünftigerweise eine böse Handlung zu beschließen, rein abgeschnitten sein, und es wird dem Menschen so nahe gelegt werden, als es ihm gelegt werden kann, seinen Willen auf das Gute zu richten. Nachdem keine selbstsüchtigen Absichten mehr die Menschen zu theilen, und ihre Kräfte im Kampfe untereinander selbst aufzureiben vermögen, bleibt ihnen nichts übrig, als ihre vereinigte Macht gegen den einigen gemeinschaftlichen Gegner zu richten, der ihnen noch übrig ist, die widerstrebende, ungebildete Natur; nicht mehr getrennt durch Privatzwecke verbinden sie sich nothwendig zu dem einigen, gemeinsamen Zwecke, und es entsteht ein Körper, den allenthalben derselbe Geist und dieselbe Liebe belebt. Der Widerstreit des Bösen gegen das Gute ist aufgehoben, denn es kann kein Böses mehr aufkommen. Der Streit der Guten untereinander über das Gute verschwindet, nun es ihnen erleichtert ist, das Gute wahrhaft um seiner selbst, nicht um ihrer selbst willen, als der Urheber davon, zu lieben. Dieses ist der Zweck unseres irdischen Lebens, den uns die Vernunft aufstellt, und für dessen unfehlbare

Erreichung sie bürgt. Es ist ein Ziel, das in irgend einer Zeit erreicht sein soll, so gewiß eine Sinnenwelt ist und ein vernünftiges Geschlecht, bei welchem außer jenem Zwecke sich gar nichts Ernsthaftes und Vernünftiges denken läßt, und dessen Dasein allein durch jenen Zweck begreiflich wird.

In den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters hat Fichte es unternommen, ausgehend von dem Satze, der Zweck des Erdenlebens der Menschheit sei der, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte, die Hauptepochen, die sich in der Geschichte müssen unterscheiden lassen, abzuleiten und näher zu charakterisiren, und so den allgemeinen Lauf der Geschichte oder ihren Plan a priori zu konstruiren. Von einer Wiedergabe auch nur der Grundgedanken dieses Versuches muß hier Abstand genommen werden. Nur das Eine sei bemerkt, daß nach ihm der letzte Standpunkt, zu welchem die Menschheit sich erheben wird, derjenige der wahren Religion ist, welche darin besteht, „daß man alles Leben als nothwendige Entwickelung des Einen, ursprünglichen, vollkommen guten und seligen Lebens betrachte und anerkenne.“

Zweite Abtheilung.

Nach Fichte.

I.

Schelling, Baader, Schleiermacher, Krause, Hegel, Schopenhauer.

Unter den Vielen, welchen durch die Vorträge und die Schriften Fichtes eine tiefere und nachhaltigere Anregung zu Theil geworden war, waren nur Wenige, die sich von der Wahrheit auch nur der Grundgedanken derselben hatten überzeugen lassen. Und unter diesen Wenigen hat Keiner mit Versuchen, die Lehre des Meisters auf eine neue Weise darzustellen oder sie fortzubilden, bemerkenswerthe Erfolge erzielt. Der Einzige, der, während er noch als Anhänger Fichtes galt und sich selbst in der Hauptsache dafür hielt, Arbeiten veröffentlichte, welche eine bedeutendere Wirkung gehabt haben, Schelling, hatte mit denselben in Wahrheit bereits den Standpunkt der Wissenschaftslehre verlassen und einen Weg eingeschlagen, der ihn bald weit davon entfernte. Gleichwohl ist, wie sich aus der folgenden Darstellung ergeben wird, das Fichtesche System für den weiteren Verlauf der Geschichte der Philosophie von der größten Bedeutung gewesen. In einem Maße, wie vor ihm das Kantische und nach ihm keines mehr, hat es für die fernere Entwickelung der deutschen Philosophie Antriebe gegeben und dieselbe in allen Richtungen, die sie nahm, beeinflußt.

Der Erste, der nach Fichte in erfolgreicher Weise mit neuen Bestrebungen hervortrat, und zugleich der Einzige unter den erfolgreich weiter Strebenden, der als Anhänger der Wissenschaftslehre begann und dann zunächst nur eine Erweiterung dieses Systems als Ziel seines Unternehmens ins Auge faßte, ist Schelling.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling ist geboren 1775 zu Leonberg in Württemberg, wo sein Vater Pfarrer war. Noch nicht sechzehn Jahre alt bezog er die Universität zu Tübingen, um Theologie zu studiren, und trat daselbst in das theologische Stift ein. Nach Beendigung seiner Studienzeit, 1796, nahm er eine Hofmeisterstelle an und wurde dadurch nach Leipzig geführt, wo er zwei Jahre gelebt hat. 1798 bis 1803 bekleidete er eine außerordentliche Professur der Philosophie an der Jenenser, 1803 bis 1806 eine ordentliche an der Würzburger Universität. 1806 siedelte er, zum Mitgliede der Akademie der Wissenschaften und Generalsekretär der Akademie der bildenden Künste in München ernannt, dorthin über. Von 1820 bis 1827 lehrte er in Erlangen. Dann rief ihn die Gründung der Münchener Universität nach München zurück. 1841 zog ihn Friedrich Wilhelm IV. nach Berlin, in dessen Gelehrtenkreisen die Lehre Hegels, seines daselbst 1830 gestorbenen älteren Landsmannes, Jugendfreundes und einstigen Gesinnungsgenossen, zahlreiche Anhänger gefunden hatte. Als Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Berlin hielt er während einiger Semester auch Vorlesungen an der dortigen Universität. Die Erwartung, daß er mit der neuen Lehre, die er angekündigt hatte, wieder den Einfluß gewinnen werde, den sein früheres System an das Hegelsche hatte abtreten müssen, ging ganz und gar nicht in Erfüllung. Er ist gestorben im Jahre 1854. Schelling war zweimal vermählt, in erster Ehe mit der geschiedenen Frau August Wilhelm Schlegels.

Die ersten Arbeiten, die Schelling veröffentlicht hat, waren durch die ihm vorschriftsmäßig obliegenden Universitätsstudien veranlaßt. Aber auch die ersten Schriften, mit denen er in die philosophische Bewegung seiner Zeit eintrat: 1. Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt, 2. Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen, 3. Neue Deduktion des Naturrechtes, 4. Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, — sind noch in Tübingen, in den Jahren 1794 und 1795, verfaßt. — Während seines Aufenthaltes in Leipzig veröffentlichte Schelling: 1. Die Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre, 2. Den ersten (ohne Fortsetzung gebliebenen) Theil der Ideen zu einer Philosophie der Natur, 3. Die Schrift Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus. — Die wichtigsten Werke der Jenenser Zeit, der Zeit seiner größten Produktivität, sind: 1. Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie 1799, 2. Einleitung zu dem Entwurfe eines Systems der Naturphilosophie 1799, 3. System des transscendentalen Idealismus 1800,

4. Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder die Kategorien der Physik 1800, 5. Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie 1801, 6. Darstellung meines Systems der Philosophie 1801 (unvollendet), 7. Bruno oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch 1802, 8. Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie, 9. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums 1803. — Von den späteren Schriften sind zu nennen: 1. Philosophie und Religion 1804, 2. Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre 1806, 3. Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur 1809 (eine Festrede), 4. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände 1809, 5. Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen 1812. — Nach dem Jahre 1815 hat Schelling nur noch eine Vorrede zu einer Uebersetzung einer Schrift des französischen Philosophen Victor Cousin über französische und deutsche Philosophie, seine Berliner Antrittsvorlesung und ein Vorwort zu Steffens nachgelassenen Schriften drucken lassen. Nach seinem Tode sind seine Berliner Vorlesungen unter den Titeln: Einleitung in die Philosophie der Mythologie, Philosophie der Mythologie, Philosophie der Offenbarung herausgegeben.

Die aus der Tübinger Zeit stammenden Schriften schließen sich eng an Fichtes Programm zur Wissenschaftslehre und die erste Darstellung derselben an. Mit den in Leipzig verfaßten begann Schelling sich von Fichte zu entfernen. Die erste der in Jena veröffentlichten, der Erste Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, ist bereits durch eine tiefe Kluft von der Wissenschaftslehre getrennt. Die mit den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre beginnende Periode der philosophischen Entwickelung Schellings, von der hier nur vorläufig gesagt werden kann, daß während ihrer Spinoza, dann auch Plato und Giordano Bruno die Denker waren, die er vor Allen verehrte und als seine Vorläufer betrachtete, fand ihren Abschluß in der Darstellung meines Systems der Philosophie, dem Bruno, den Ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie und den Vorlesungen über das akademische Studium. Im Bruno ist jedoch bereits der Anfang einer neuen Auffassung neben der alten zu erkennen. Bestimmter tritt diese hervor in der Schrift Philosophie und Religion, weiter ausgebildet sodann in den die Theologie Jakob Böhmes erneuernden Untersuchungen über die menschliche Freiheit. Das letzte Ergebniß dieser zweiten Reihe der philosophischen Versuche Schellings war die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung.

Wie Fichte hat Schelling in keinem neuen Entwickelungsstadium, in das er eintrat, zugestehen wollen, daß er etwas von den Grundgedanken des vorhergehenden zurückzunehmen habe. Höchstens gab er zu, sich nun erst zu dem Gesichtspunkte, der einen Alles umfassenden und bis in die letzte Tiefe dringenden Blick gewähre, erhoben zu haben und dadurch zu einer vollkommneren Darstellung und einer wesentlichen Ergänzung des bisher Vorgetragenen in den Stand gesetzt zu sein. In Wirklichkeit stellt sich in der Reihe seiner Schriften eine fortwährende Umwandlung des Ganzen seiner Weltansicht und seiner Auffassung von der Aufgabe der Philosophie dar, die von weit größerer Bedeutung ist als die zwischen der ersten und der letzten Gestalt der Wissenschaftslehre liegenden.

Die Bewunderer Schellings, die seine großartige Phantasie, seine Gabe poesievoller Auffassung der Natur und der Geschichte, die Kühnheit seiner Entwürfe, die Tiefe seiner Ahnungen rühmen, geben doch im Allgemeinen zu, daß er sich eben nicht durch diejenigen Eigenschaften ausgezeichnet habe, durch deren Besitz die Fähigkeit zu Produktionen von eigentlich wissenschaftlichem Werthe bedingt ist. In der That sind seine leitenden Ideen in hohem Maße mystisch unklar und unbestimmt, der Ausführung fehlt es durchweg an logischem Zusammenhange, seine angeblichen Deduktionen und Konstruktionen bestehen im Allgemeinen in Phantasien über metaphysische und naturwissenschaftliche Begriffe, in denen vielfach kaum noch eine Spur von Sinn und Bedeutung zu entdecken ist. Wie gering man auch diesen Mangel der Begabung Schellings im Vergleiche mit dem Glanze, der ihr nicht abgesprochen werden kann, anzuschlagen geneigt sein mag, jedenfalls entspricht seine Bedeutung nicht entfernt dem hochfahrenden Tone, den er vielfach in seinen Schriften, namentlich den polemischen Abschnitten derselben, sowie in seinen brieflichen Verhandlungen selbst mit befreundeten Männern anschlägt.

1. Die Naturphilosophie und die Transscendentalphilosophie.

Der Punkt, in welchem Schelling sich von Fichte trennte, ist die Erklärung unserer äußeren Wahrnehmungen oder des Seins einer Außenwelt für unser bewußtes Vorstellen. Er stimmte mit jenem zwar darin überein, daß die Außenwelt das Produkt einer geistigen Thätigkeit, eines unbewußten Anschauens oder Einbildens sei und zwar ein solches, dem keine Dinge an sich zu Grunde liegen, und daß die Unbewußtheit dieser Thätigkeit der Grund sei, weshalb ihr Produkt dem zum Bewußtsein gelangten (und damit erst wirklich Ich gewordenen) Ich ein von ihm unabhängiges Dasein zu haben

scheine (vergleiche oben S. 212), aber bei ihm hat dieser Gedanke eine wesentlich andere Bedeutung als bei Fichte.

Nach Fichte ist es das endliche Ich, welches die Sinnenwelt produzirt. Jedes endliche Ich produzirt die Welt, die es wahrnimmt, zufolge seiner durch das absolute Ich oder die absolute Vernunft oder das Eine geistige Leben oder Gott hervorgebrachten Beschränkung (vergleiche oben S. 223). Daß die äußeren Wahrnehmungen aller Individuen übereinstimmen, hat seinen Grund theils darin, daß ihnen allen die Ich=Natur gemeinsam ist, theils darin, daß sie durch den göttlichen Willen in einer übereinstimmenden Weise beschränkt sind. Schelling dagegen nahm an, daß die Produktion der materiellen Welt dem Dasein der individuellen Geister wie das Bedingende dem Bedingten vorhergehe, und daß sie mithin auch nicht in so viel Exemplaren, als es Individuen giebt, sondern nur in Einem Exemplare stattfinde, daß also nur Eine Natur sei und daß diese das gemeinsame Objekt für das bewußte Wahrnehmen aller Individuen bilde, ganz so, als ob die Gegenstände des Wahrnehmens Dinge an sich wären. Das Subjekt, welches durch unbewußtes Anschauen die Natur produzirt, ist nach ihm der allgemeine Geist, das absolute Ich; die individuellen Geister, in denen das Produkt des unbewußten Anschauens zum Objekte bewußten Vorstellens wird, sollen erst mittelst der Produktion der Natur aus dem allgemeinen Geiste hervorgehen.

Mit dieser Abweichung Schellings von Fichte verbindet sich eine zweite. Wenn Fichte sagte, daß der Geist die Sinnenwelt produzire, so war dies ein ungenauer Ausdruck dessen, was er meinte. Nicht die Sinnenwelt selbst, die ja gar nicht ist, sondern nur zu sein scheint, sondern das Phänomen, daß eine Sinnenwelt sei, oder, was dasselbe ist, sein Anschauen oder Einbilden einer Sinnenwelt produzirt nach ihm der Geist. Schelling dagegen betrachtete die Sinnenwelt als ein Produkt, welches ebenso wirkliches Dasein habe wie das unbewußte Anschauen, dessen Produkt und Gegenstand es sei. Und zwar soll das Produkt nichts Anderes sein als die in ein Sein und Bestehen umgewandelte produzirende Thätigkeit selbst. Die Sinnenwelt oder die Natur ist also identisch mit dem allgemeinen noch nicht zum Bewußtsein gelangten Geiste. Der Geist, heißt es in den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre, schaue, indem er überhaupt Objekte anschaue, nur sich selbst an. Die Anschauung der Natur sei innere Anschauung, Selbstanschauung des Geistes; zum Gegenstande äußerer Anschauung werde die Natur dem Geiste erst, indem er zum Bewußtsein gelange; erst im bewußten Vorstellen unterscheide der Geist die Natur, also sich selbst, von sich; es müsse daher behauptet werden, daß wir die Dinge ursprünglich gar nicht außer uns, oder, wie Einige gelehrt haben, in Gott, sondern daß wir sie lediglich in

uns selbst anschauen. Das die Natur produzirende Anschauen sei gleichsam eine reale Konstruktion der Seele selbst. „Die Natur, erklären die Ideen zu einer Philosophie der Natur, soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. Hier, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sei, auflösen."

Erst mittelst der Produktion der Natur bringt nach dieser Auffassung der bewußtlose allgemeine Geist die bewußten individuellen Geister oder Seelen hervor. Die Produktion der Natur ist näher eine Stufenreihe von Erzeugungen, mit deren jeder der produzirende und sich in sein Produkt verwandelnde Geist dem Selbstbewußtsein und dem Bewußtsein der Außenwelt näher kommt, bis er in den Erzeugnissen der letzten und höchsten Stufe, nämlich den animalischen Körpern, sein Ziel erreicht. „Das Ziel aller dieser Handlungen [der zusammen die Produktion der Natur ausmachenden], heißt es in den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus, ist das Selbstbewußtsein, und die Geschichte dieser Handlungen ist nichts Anderes als die Geschichte des Selbstbewußtseins. Jede Handlung der Seele ist auch ein bestimmter Zustand der Seele. Die Geschichte des menschlichen Geistes also wird nichts Anderes sein als die Geschichte der verschiedenen Zustände, durch welche hindurch er allmählich zur Anschauung seiner selbst, zum reinen Selbstbewußtsein gelangt. . . . Was aber die Seele anschaut, ist immer ihre eigene, sich entwickelnde Natur. . . . So bezeichnet sie durch ihre eigenen Produkte, für gemeine Augen unmerklich, für den Philosophen deutlich und bestimmt, den Weg, auf welchem sie allmählich zum Selbstbewußtsein gelangt. Die äußere Welt liegt vor uns aufgeschlagen, um in ihr die Geschichte unseres Geistes wieder zu finden. Wir werden also in der Philosophie nicht eher ruhen, als wir den Geist zum Ziel alles seines Strebens, zum Selbstbewußtsein, begleitet haben. Wir werden ihm von Vorstellung zu Vorstellung, von Produkt zu Produkt bis dahin folgen, wo er zuerst von allem Produkt sich losreißt, sich selbst in seinem reinen Thun ergreift und nun nichts weiter anschaut als sich selbst in seiner absoluten Thätigkeit."

Die Weltauffassung, zu der Schelling vom Idealismus der Wissenschaftslehre aus fortschritt, ist hiernach zugleich idealistisch oder spiritualistisch und materialistisch. Sie ist idealistisch oder spiritualistisch, sofern ihr zufolge nichts ist als Geist, bestimmter sich selbst anschauender und nur in der Anschauung, die er von sich selbst hat, existirender Geist. Sie ist materialistisch, sofern der Geist, außer dem nichts ist, durch unbewußtes Anschauen die Materie in der Weise produziren soll, daß er nur in diesem Produkte Dasein habe oder vielmehr dieses Produkt selbst sei, und sofern das Bewußtsein das letzte und höchste Erzeugniß des zur materiellen

Natur gewordenen Geistes sein, als mithin nichts als die materielle Natur mit ihren Erzeugnissen existiren soll. —

In den Schriften der Leipziger Zeit sind die hiermit angegebenen Grundgedanken der neuen Metaphysik noch nicht zum bestimmten und entschiedenen Ausdrucke gelangt. Sie ließen sich allenfalls noch dahin interpretiren, daß nicht der allgemeine oder absolute, sondern jeder individuelle Geist durch unbewußtes Anschauen eine materielle Welt produzire. Und was das Verhältniß des produzirenden Geistes zu seinem Produkte betrifft, so erklären sie zwar, daß der Geist in seinem Produkte sich selbst anschaue, daß also, wie es in der oben angeführten Stelle hieß, die Natur der sichtbare Geist sei, scheinen aber dabei zwischen den Ansichten zu schwanken, daß die materielle Natur im eigentlichen Sinne des Wortes der sie produzirende Geist selbst sei, also wirkliches Dasein habe, und daß sie nur ein Phänomen sei, welches der Geist in sich hervorbringe und in welchem er, indem es der Ausdruck seines Wesens sei, sich selbst erscheine.

Zu einer näheren Bestimmung des allgemeinen Gedankens, daß die Natur der sichtbare Geist sei, gelangen die Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus und die Ideen zu einer Philosophie der Natur zunächst durch Verknüpfung der Kantischen Lehre von der Materie als einem Produkte zweier Kräfte, einer repulsiven oder expansiven und einer zusammendrückenden oder anziehenden (vergleiche oben S. 103 f.), und der Fichteschen von der unbewußten Thätigkeit, durch die das Ich die Außenwelt produziren soll, als der Verbindung zweier Thätigkeiten, einer unbeschränkten und einer beschränkenden (vergleiche oben S. 212 f.). Wie nämlich, meint Schelling, das Produkt des Anschauens, die Materie, der sichtbar gewordene anschauende Geist sei, so seien die in dem Produkte enthaltenen Faktoren, die beiden Grundkräfte der Materie, der Ausdruck der in dem produzirenden Anschauen enthaltenen Thätigkeiten und zwar die expansive oder Raum erfüllende Kraft der Ausdruck der unbeschränkten, die anziehende derjenigen der beschränkenden Thätigkeit. Die Materie sei demnach nichts Anderes als der Geist im Gleichgewicht seiner Thätigkeiten angeschaut. In dem Objekte seien die entgegengesetzten Thätigkeiten, aus denen es in der Anschauung hervorgegangen sei, permanent geworden.

Die Kräfte der Abstoßung und der Anziehung, deren Produkt die Materie ist, bringen nach den genannten Schriften und derjenigen über die Weltseele auch alle Naturerscheinungen hervor. Aber sie wirken nicht überall und immer nach demselben Gesetze. Die Eine Kraft, in der sie enthalten sind, setzt sie bald in dieses, bald in jenes Verhältniß zu einander, läßt bald die eine, bald die andere bald mehr, bald weniger überwiegen, so daß aus ihrem Streite und freiem Spiele eine Mannigfaltigkeit von Vorgängen und Gebilden hervorgeht. Die todte Materie, die das Produkt

des Gleichgewichtes der beiden Grundkräfte ist, ist nur die erste Staffel der Wirklichkeit. „Die Kräfte der chemischen Materie sind schon jenseits der Grenze des bloß Mechanischen. Selbst rohe Materien, die sich aus einem gemeinschaftlichen Medium scheiden, schießen in regelmäßigen Figuren an.“ In den Organismen giebt sich die Eine anziehend und abstoßend thätige Kraft der Natur, die der Ausdruck des die Natur durch unbewußtes Anschauen produzirenden Geistes ist, als eine zweckmäßig bildende zu erkennen. „Der allgemeine Bildungstrieb der Natur verliert sich zuletzt in einer Unendlichkeit, welche zu ermessen selbst das gewaffnete Auge nicht mehr fähig ist. Der stete und feste Gang der Natur zur Organisation verräth deutlich genug einen regen Trieb, der, mit der rohen Materie gleichsam ringend, jetzt siegt, jetzt unterliegt, jetzt in freieren, jetzt in beschränkteren Formen sie durchbricht. Es ist der allgemeine Geist der Natur, der allmählich die rohe Materie sich selbst anbildet. Vom Moosgeflechte an, an dem kaum noch die Spur der Organisation sichtbar ist, bis zur veredelten Gestalt, die die Fesseln der Materie abgestreift zu haben scheint, herrscht ein und derselbe Trieb, der nach einem und demselben Ideal von Zweckmäßigkeit zu arbeiten, ins Unendliche fort ein und dasselbe Urbild, die reine Form unseres Geistes, auszudrücken bestrebt ist.“ Die Zweckmäßigkeit der Organismen beweist aufs Neue, daß eine produktive Kraft in den Dingen außer uns ist, welche nur die Kraft eines Geistes sein kann, daß also die Natur als ein Werk gedacht werden muß, welches der allgemeine Geist, der unser Aller Geist ist, hervorbringt und in welches er sich, indem er es hervorbringt, ergießt. Und umgekehrt ergiebt sich aus der Auffassung der Natur als des Produktes eines Geistes, der in seinem Produkte sich selbst anschaut, daß es in ihr nothwendig eine Stufenfolge der Organisation und des Lebens giebt. „Nur allmählich nähert sich der Geist sich selbst an. Es ist nothwendig, daß er sich selbst äußerlich und zwar als organisirte belebte Materie erscheine. Denn nur das Leben ist das sichtbare Analogon des geistigen Seins.“ Nicht erst in den einzelnen organisirten Körpern jedoch beginnt die Organisation und das Leben. Es ist ein allgemeines Leben der Natur, das sich in den mannigfaltigsten Formen, in stufenmäßigen Entwickelungen, in allmählichen Annäherungen zur Freiheit offenbart. Das Leben selbst ist allen lebenden Individuen gemein; was sie voneinander unterscheidet, ist nur die Art ihres Lebens. Das allgemeine Prinzip des Lebens aber, welches sich in jedem einzelnen lebenden Wesen individualisirt, das organisirende, die Welt zum System bildende Prinzip, die Weltseele nach der Bezeichnung der Alten, ist die Einheit der beiden streitenden Kräfte, deren erstes Produkt die Materie ist, die Einheit der zurückstoßenden und der anziehenden Kraft. „Das Leben ist nicht Eigenschaft oder Produkt der thierischen Materie, sondern

umgekehrt die Materie ist Produkt des Lebens. Der Organismus ist nicht die Eigenschaft einzelner Naturdinge, sondern umgekehrt, die einzelnen Naturdinge sind ebenso viele Beschränkungen oder einzelne Anschauungsweisen des allgemeinen Organismus... Die Dinge sind nicht Prinzipien des Organismus, sondern umgekehrt, der Organismus ist das Principium der Dinge. Das Wesentliche aller Dinge (die nicht bloße Erscheinungen sind, sondern in einer unendlichen Stufenfolge der Individualität sich annähern) ist das Leben; das Accidentelle ist nur die Art ihres Lebens, und auch das Todte in der Natur ist nicht an sich todt — ist nur das erloschene Leben."

Ueber die Entstehung des Bewußtseins geben die Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre folgendermaßen Auskunft. Daß der Geist zum Bewußtsein komme, heißt nichts Anderes, als daß er, der sich in die Materie verloren hat, sich und die Handlung, durch die ihm sein Produkt entsteht, vom Produkte selbst, oder seine Thätigkeit in der Vorstellung vom Objekte der Vorstellung unterscheidet und absondert und sich so sein Produkt und Objekt als eine Außenwelt gegenüberstellt. Diese Handlung nun des Unterscheidens und Absonderns oder des sich Losreißens vom Objekte läßt sich nicht weiter erklären als aus einer Selbstbestimmung des Geistes. „Der Geist bestimmt sich selbst, dies zu thun, und indem er sich bestimmt, thut er es auch. Es ist ein Schwung, den der Geist sich selbst über alles Endliche hinaus giebt... Jene Selbstbestimmung des Geistes heißt Wollen. Der Geist will, und er ist frei. Daß er will, dafür läßt sich kein weiterer Grund angeben. Denn eben deswegen, weil diese Handlung schlechthin geschieht, ist sie ein Wollen... Die Frage war: wie der Geist seines Handelns unmittelbar sich bewußt werde. Die Antwort war: dadurch, daß er sich vom Objekt losreißt; was wieder nicht geschehen kann, ohne daß er schlechthin handle. Schlechthin handeln aber heißt Wollen. Also wird der Geist nur im Wollen seines Handelns unmittelbar bewußt, und der Akt des Wollens überhaupt ist die höchste Bedingung des Selbstbewußtseins." „Der Geist ist ein ursprüngliches Wollen." —

Die oben beschriebene, zugleich idealistische und materialistische Weltanschauung, zu welcher die in den Leipziger Schriften Schellings entwickelten Ansichten den Uebergang vom Idealismus Fichtes her bilden, tritt unzweideutig hervor in den ersten Jenaer Schriften, dem Ersten Entwurfe eines Systems der Naturphilosophie nebst der Einleitung zu demselben und dem damit in Zusammenhang stehenden Systeme des transscendentalen Idealismus.

Schon in ihrer Bestimmung der Aufgabe der Philosophie verbinden dieselben mit der Voraussetzung, daß der Geist, nämlich der absolute, durch

unbewußtes Anschauen die Natur produzirende und mittelst dieser Produktion die endlichen bewußten Geister hervorbringende Geist, Alles sei, die andere, daß die materielle Natur kein bloßes Phänomen sei, sondern wirkliches Dasein habe, daß außer ihr nichts sei und daß der bewußte Geist des Menschen das höchste Naturprodukt, die höchste Entwickelung der Produktivität der Natur sei.

In den Ideen zu einer Philosophie der Natur hatte Schelling die Philosophie in die theoretische und die praktische eingetheilt und in jeder dieser beiden Wissenschaften wieder einen reinen und einen praktischen Theil unterschieden. Die reine theoretische Philosophie, hatte er bestimmt, solle sich bloß mit der Untersuchung über die Realität unseres Wissens überhaupt beschäftigen, sie solle die Frage beantworten, wie eine Welt außer uns, wie eine Natur und mithin Erfahrung möglich sei, oder wie Vorstellungen äußerer Dinge in uns entstehen; der angewandten aber, unter dem Namen einer Philosophie der Natur, komme es zu, ein bestimmtes System unseres Wissens, d. h. das System der gesammten Erfahrung, aus Prinzipien abzuleiten. Die angewandte praktische Philosophie oder die Philosophie des Menschen habe die Aufgabe, in analoger Weise der Geschichte eine wissenschaftliche Grundlage zu geben, wie die angewandte theoretische oder die Naturphilosophie der empirischen Naturlehre. Die Einleitung zum Ersten Entwurfe dagegen mißt der Naturphilosophie die Bedeutung eines Haupttheiles der Philosophie bei und stellt ihr als anderen Haupttheil die Transscendentalphilosophie gegenüber. Die Intelligenz, meint diese Schrift, sei auf doppelte Art produktiv, entweder blind und bewußtlos oder frei und mit Bewußtsein. Die bewußtlose Thätigkeit trete uns entgegen in der Regelmäßigkeit aller Bewegungen der Natur, z. B. der erhabenen Geometrie, die in den Bewegungen der Himmelskörper ausgeübt werde, in den regelmäßigen Gestalten, welche die Natur überall da hervorbringe, wo sie, wie im Uebergange aus flüssigem in festen Zustand, ganz sich selbst überlassen sei, in der zweckmäßigen Einrichtung der Organismen, in den Kunsttrieben der Thiere. Eine bewußtlose, aber der bewußten ursprünglich verwandte Produktivität sei es, deren bloßen Reflex wir in der Natur sehen, und die auf dem Standpunkte der natürlichen Ansicht als ein und derselbe Trieb erscheinen müsse, der von der Krystallisation an bis herauf zum Gipfel organischer Bildung nur auf verschiedenen Stufen wirksam sei. Indem die Philosophie nun die bewußtlose Thätigkeit der Intelligenz mit der bewußten identisch setze, gehe ihre Tendenz ursprünglich darauf, das Reelle überall aus dem Ideellen (unter dem Reellen ist, wie es scheint, das Materielle, unter dem Ideellen das Geistige zu verstehen, obwohl Schelling auch die bewußtlose geistige Thätigkeit die reelle, die bewußte die ideelle nennt) zurückzuführen, und daraus

entstehe das, was man Transscendentalphilosophie nenne. Wenn aber die Produktivität der Natur unbewußte Thätigkeit der Intelligenz, die Natur also der sichtbare Organismus unseres Verstandes sei, so folge, daß das Ideelle auch hinwiederum aus dem Reellen entspringen und aus ihm erklärt werden müsse. „Wenn es nun Aufgabe der Transscendentalphilosophie ist, das Reelle dem Ideellen unterzuordnen, so ist es dagegen Aufgabe der Naturphilosophie, das Ideelle aus dem Reellen zu erklären: beide Wissenschaften sind also Eine, nur durch die entgegengesetzten Richtungen ihrer Aufgaben sich unterscheidende Wissenschaft; da ferner beide Richtungen nicht nur gleich möglich, sondern gleich nothwendig sind, so kommt auch beiden im Systeme des Wissens gleiche Nothwendigkeit zu." Die Naturphilosophie soll zwar, wie es in der Einleitung heißt, eine ganz eigene, von jeder anderen ganz verschiedene und unabhängige Wissenschaft bilden, jedoch kommt, nach dem Ersten Entwurfe, der Transscendentalphilosophie ein gewisser Vorrang vor ihr zu, denn nur jene erhebe sich zum absolut-Unbedingten im menschlichen Wissen. Ueber den wissenschaftlichen Charakter der Naturphilosophie äußert sich die Einleitung weiter folgendermaßen: „Die Naturphilosophie als das Entgegengesetzte der Transscendentalphilosophie ist von der letzteren hauptsächlich dadurch geschieden, daß sie die Natur (nicht zwar insofern sie Produkt, aber insofern sie produktiv zugleich und Produkt ist) als das Selbständige setzt, daher sie am kürzesten als der Spinozismus der Physik bezeichnet werden kann. Es folgt von selbst daraus, daß in dieser Wissenschaft keine idealistischen Erklärungsarten stattfinden, dergleichen die Transscendentalphilosophie wohl geben kann, da ihr die Natur nichts Anderes als Organ des Selbstbewußtseins und Alles in der Natur nur darum nothwendig ist, weil nur durch eine solche Natur das Selbstbewußtsein vermittelt werden kann, welche Erörterungsart aber für die Physik und unsere mit ihr auf gleichem Standpunkt stehende Wissenschaft so sinnlos ist, als die ehemaligen teleologischen Erklärungsarten und die Einführung einer allgemeinen Finalität der Ursachen in die dadurch entstaltete Naturwissenschaft. . . Die erste Maxime aller wahren Naturwissenschaft, Alles auch aus Naturkräften zu erklären, wird daher von unserer Wissenschaft in ihrer größten Ausdehnung angenommen und selbst bis auf dasjenige Gebiet ausgedehnt, vor welchem alle Naturerklärung bis jetzt stillzustehen gewohnt ist, z. B. selbst auf diejenigen organischen Erscheinungen, welche ein Analogon der Vernunft vorauszusetzen scheinen. Denn gesetzt, daß in den Handlungen der Thiere wirklich etwas ist, was ein solches Analogon voraussetzt, so würde, den Realismus als Prinzip angenommen, nichts weiter daraus folgen, als daß auch das, was wir Vernunft nennen, ein bloßes Spiel höherer uns nothwendig unbekannter Naturkräfte ist. Denn da alles Denken zuletzt auf ein

Produziren und Reproduziren zurückkommt, so ist nichts Unmögliches in dem Gedanken, daß dieselbe Thätigkeit, durch welche die Natur in jedem Moment sich neu reproduzirt, im Denken nur durch das Mittelglied des Organismus reproduktiv sei (ungefähr ebenso, wie durch die Einwirkung und das Spiel des Lichts die von ihm unabhängig existirende Natur wirklich immateriell und gleichsam zum zweitenmal geschaffen wird)." Der Unterschied der Naturphilosophie oder spekulativen Physik von der empirischen Physik soll darin bestehen, daß jene einzig und allein mit den ursprünglichen Bewegungsursachen in der Natur, diese dagegen, weil sie nie auf einen letzten Bewegungsquell in der Natur komme, nur mit den sekundären Bewegungen sich beschäftige, oder daß jene auf das innere Triebwerk und das, was an der Natur nicht-objektiv sei, diese hingegen nur auf die Oberfläche der Natur und das, was an ihr objektiv und gleichsam Außenseite sei, sich richte. Die Naturphilosophie leite alle Naturerscheinungen aus einer Voraussetzung über ihre letzten Ursachen ab, die unwillkürlich und ebenso nothwendig sei, als die Natur selbst, nämlich aus dem Begriffe der Natur, daß sie nicht bloßes Produkt, natura naturata, sondern nothwendig zugleich produktiv, natura naturans, also Identität des Produktes und der Produktivität sei. Durch diese Ableitung verwandele sich unser Wissen in eine Konstruktion der Natur selbst (über die Natur philosophiren heiße so viel als die Natur schaffen), d. h. in eine Wissenschaft der Natur a priori. Es müsse überhaupt möglich sein, jedes ursprüngliche Naturphänomen als ein schlechthin nothwendiges zu erkennen; denn wenn in der Natur überhaupt kein Zufall sei, so könne auch kein ursprüngliches Phänomen der Natur zufällig sein; vielmehr schon darum, weil die Natur ein System sei, müsse es für Alles, was in ihr geschehe oder zu Stande komme, einen nothwendigen Zusammenhang in irgend einem die ganze Natur zusammenhaltenden Prinzipe geben.

Schärfer als die Einleitung zu dem Entwurfe eines Systems der Naturphilosophie legt das System des transscendentalen Idealismus das Verhältniß der beiden Grundwissenschaften dar. „Alles Wissen, argumentirt dasselbe, beruht auf der Uebereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven. Denn man weiß nur das Wahre; die Wahrheit aber wird allgemein in die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen gesetzt. Wir können den Inbegriff alles bloß Objektiven in unserem Wissen Natur nennen; der Inbegriff alles Subjektiven dagegen heiße das Ich oder die Intelligenz. Beide Begriffe sind sich entgegengesetzt. Die Intelligenz wird ursprünglich gedacht als das bloß Vorstellende, die Natur als das bloß Vorstellbare, jene als das Bewußte, diese als das Bewußtlose. Nun ist aber in jedem Wissen ein wechselseitiges Zusammentreffen beider (des Bewußten und des an sich Bewußtlosen) nothwendig; die Aufgabe

ist: dieses Zusammentreffen zu erklären. Im Wissen selbst — indem ich weiß — ist Objektives und Subjektives so vereinigt, daß man nicht sagen kann, welchem von beiden die Priorität zukomme. Es ist hier kein Erstes und kein Zweites, beide sind gleichzeitig und Eins. Indem ich diese Identität erklären will, muß ich sie schon aufgehoben haben. Um sie zu erklären, muß ich, da mir außer jenen beiden Faktoren des Wissens (als Erklärungsprinzip) sonst nichts gegeben ist, nothwendig den einen dem andern vorsetzen, von dem einen ausgehen, um von ihm auf den andern zu kommen; von welchem von beiden ich ausgehe, ist durch die Aufgabe nicht bestimmt." Es seien nun zwei Fälle möglich. Entweder werde das Objektive zum Ersten gemacht und gefragt, wie ein Subjektives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimme, oder wie zu der Natur, in deren Begriff es nicht liege, daß auch ein Intelligentes sei, von dem sie vorgestellt werde, das Intelligente hinzukomme, oder wie die Natur dazukomme, vorgestellt zu werden; oder das Subjektive werde zum Ersten gemacht, und die Aufgabe sei die, wie ein Objektives hinzukomme, das mit ihm übereinstimme. Das Objektive zum Ersten zu machen, um das Subjektive daraus abzuleiten, sei die Aufgabe der Naturphilosophie, — vom Subjektiven als vom Ersten und Absoluten auszugehen und das Objektive aus ihm entstehen zu lassen, die der Transscendentalphilosophie. „In die beiden möglichen Richtungen der Philosophie haben sich also Natur- und Transscendentalphilosophie getheilt, und wenn alle Philosophie darauf ausgehen muß, entweder aus der Natur eine Intelligenz, oder aus der Intelligenz eine Natur zu machen, so ist die Transscendentalphilosophie, welche die letztere Aufgabe hat, die andere nothwendige Grundwissenschaft der Philosophie." Den Begriff der Naturphilosophie erläutert das System des transscendentalen Idealismus näher folgendermaßen: „Die nothwendige Tendenz aller Naturwissenschaft ist, von der Natur aufs Intelligente zu kommen. Dies und nichts Anderes liegt dem Bestreben zu Grunde, in die Naturerscheinungen Theorie zu bringen. Die höchste Vervollkommnung der Naturwissenschaft wäre die vollkommene Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und des Denkens. Die Phänomene (das Materielle) müssen völlig verschwinden und nur die Gesetze (das Formelle) bleiben. Daher kommt es, daß, je mehr in der Natur selbst das Gesetzmäßige hervorbricht, desto mehr die Hülle verschwindet, die Phänomene selbst geistiger werden und zuletzt völlig aufhören. Die optischen Phänomene sind nichts Anderes als eine Geometrie, deren Linien durch das Licht gezogen werden, und dieses Licht selbst ist schon von zweideutiger Materialität. In den Erscheinungen des Magnetismus verschwindet schon alle materielle Spur, und von den Phänomenen der Gravitation, welche selbst Naturforscher nur als unmittelbar geistige

Einwirkung begreifen zu können glaubten, bleibt nichts zurück als ihr Gesetz, dessen Ausführung im Großen der Mechanismus der Himmelsbewegungen ist. Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste. Die todten und bewußtlosen Produkte der Natur sind nur mißlungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflektiren, die sogenannte todte Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewußtlos schon der intelligente Charakter durchblickt. Das höchste Ziel, sich selbst ganz Objekt zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts Anderes als der Mensch, oder, allgemeiner, das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird."

Während der Erste Entwurf eines Systems der Naturphilosophie der Transscendentalphilosophie einen gewissen Vorrang vor der Naturphilosophie zugestand (siehe oben S. 263), scheint das System des transscendentalen Idealismus umgekehrt diese in rein wissenschaftlicher Hinsicht höher als jene zu stellen. Der Idealismus, heißt es in der Vorrede zu dieser Schrift, habe kein rein theoretisches Fundament und könne also, wenn man nur theoretische Evidenz zugebe, niemals die Evidenz haben, welcher die Naturwissenschaft fähig sei, deren Fundament sowohl als Beweise ganz und durchaus theoretisch seien. Wir würden, wenn es uns nicht um eine praktische Philosophie zu thun wäre, wenn unsere Aufgabe bloß die wäre, die Natur zu erkennen, zuverlässig niemals auf den Idealismus getrieben worden sein. Hiermit scheint es freilich nicht zusammenzustimmen, wenn in der genannten Schrift selbst gesagt wird, daß man erst durch die Vollendung des Systems der Transscendentalphilosophie der Nothwendigkeit einer Naturphilosophie als ergänzender Wissenschaft werde inne werden. Ausdrücklich weist dann schon die in demselben Jahre wie das System des transscendentalen Idealismus erschienene Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses der Transscendentalphilosophie eine untergeordnete Stellung an. Die Naturphilosophie, meint diese Schrift, gebe zugleich eine physikalische Erklärung des Idealismus, und indem der Idealismus selbst ein Erklärbares werde, falle seine theoretische Realität zusammen. Indem der idealistische Philosoph das Ich als mit Bewußtsein begabtes aufnehme, übersehe er, daß die Natur ihn erst zu dieser Höhe hinaufgeführt habe, und so befinde er sich in einer Täuschung, hinter die nur der Physiker komme. „Man möchte daher allen Menschen, die in der Philosophie jetzt zweifelhaft sind und nicht auf den Grund sehen, zurufen: Kommet her zur Physik und erkennet das Wahre!" Man könne,

nachdem man die Identität der Natur und des Geistes erkannt habe, nach ganz entgegengesetzten Richtungen — von der Natur zu uns, von uns zu der Natur gehen, „aber die wahre Richtung für den, dem Wissen über Alles gilt, ist die, welche die Natur selbst genommen hat.“ Zu einer bloßen Propädeutik der Naturphilosophie setzt Schelling in der genannten Schrift die Transscendentalphilosophie herab, wenn er (im unmittelbaren Anschlusse an die eben angeführten Worte) bemerkt: „Dies, was ich hier zuerst ganz ausgesprochen, zu begründen, sind die Vorbereitungen lange gemacht worden. Ich konnte es nicht, ohne eine vollständige Geschichte des Selbstbewußtseins vom idealistischen Gesichtspunkt aus vorauszusetzen, auf die ich mich berufen könnte. Dazu mein System des transscendentalen Idealismus.“ Entschiedener noch nimmt die im folgenden Jahre veröffentlichte Schrift Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie die Koordination der Naturphilosophie und der Transscendentalphilosophie zurück. „Mehrere, heißt es hier, haben, weil von Natur- und Transscendentalphilosophie als entgegengesetzten gleich möglichen Richtungen der Philosophie die Rede war, gefragt, welcher von beiden denn die Priorität zukomme. Ohne Zweifel der Naturphilosophie, weil diese den Standpunkt des Idealismus selbst erst entstehen läßt und ihm dadurch eine sichere, rein theoretische Grundlage verschafft. Indeß ist der Gegensatz zwischen Naturphilosophie und Idealismus dem, welcher bisher zwischen theoretischer und praktischer Philosophie gemacht wurde, gleich zu schätzen.“

Es war ohne Zweifel eine Verbesserung seiner Lehre, daß Schelling von der Annahme zweier Grundwissenschaften wieder zurückkam. Denn wenn die Natur, die zum Objekte, und der Geist, der zum Subjekte bewußten Vorstellens wird, dasselbe sind, so ist die Aufgabe, welche die Transscendentalphilosophie lösen soll, nämlich zu zeigen, wie das Subjekt ein Objekt gewinne und dadurch erst wirklich Subjekt werde, gar nicht von der der Naturphilosophie gestellten, nämlich der Aufgabe, zu zeigen, wie das Objekt Objekt für ein Subjekt und damit erst wirklich Objekt werde, verschieden. Die Konstruktionen beider Wissenschaften haben denselben Endpunkt: die bewußt vorgestellte Natur und den bewußt vorstellenden Geist in ihrer Vereinigung im bewußten Vorstellen. Beide sollen in ihren Konstruktionen auch von demselben Punkte ausgehen. Denn die Naturphilosophie soll ausgehen von demjenigen, was an und für sich noch in keiner Weise Objekt für ein Subjekt ist, sondern solches erst zu werden beginnt, und die Transscendentalphilosophie soll ausgehen von dem, was an und für sich noch in keiner Weise Subjekt ist, da ihm noch das Objekt fehlt, dessen es bedarf, um Subjekt zu sein; dasjenige aber, was erst Objekt werden soll, indem es das zu ihm gehörende Subjekt aus sich hervorbringt, und dasjenige, was erst Subjekt werden soll, indem es das zu

ihm gehörende Objekt aus sich hervorbringt, sind nach Schelling ein und dasselbe: das Absolute, die Identität des bewußt vorstellenden Subjektes und des bewußt vorgestellten Objektes, die als solche noch Keines von Beiden, weder bewußt vorstellendes Subjekt oder menschliches Ich, noch bewußt vorgestelltes Objekt oder vollendete Natur, ist, sondern zu Beiden sich erst macht, und zwar zu Jedem von Beiden sich dadurch macht, daß es sich zu dem Anderen macht. Beide Wissenschaften konstruiren denselben Entwickelungsprozeß, den Prozeß der Entwickelung des Absoluten, welches auf der untersten Stufe sowohl als produktive oder reelle Thätigkeit oder als Objekt, zu dem das Subjekt noch fehlt, als auch als ideelle Thätigkeit oder bewußtloses Anschauen oder als Subjekt, zu dem das Objekt noch fehlt, aufgefaßt werden kann, zu einem Wesen, welches materielle Natur ist und in den höchsten Gebilden dieser materiellen Natur, den Menschen, das bewußte Vorstellen, dessen Objekt und dessen Subjekt es ist, hervorbringt, — die Geschichte des Seins des Absoluten, welche die Geschichte seines Selbstbewußtseins ist. Es war durchaus nicht etwa, wie es nach dem Ausdruck, daß die Naturphilosophie und die Transscendentalphilosophie sich durch die entgegengesetzten Richtungen ihrer Aufgaben unterscheiden, zunächst scheinen könnte, Schellings Meinung, daß der Entwickelungsprozeß des Absoluten nur von der Naturphilosophie nach progressiver, von der Transscendentalphilosophie dagegen nach regressiver Methode konstruirt werden solle. Auch die Transscendentalphilosophie soll sich zum Begriffe des Absoluten erheben, um die Entwickelung desselben zum selbstbewußten Ich (genauer zu einer Vielheit selbstbewußter Ichs) nachzubilden. Ein Unterschied besteht nur insofern, als sich die Naturphilosophie erst von dem Objekte, wie es im bewußten Vorstellen vorhanden ist, d. i. der fertigen Natur, die Transscendentalphilosophie von dem bewußt vorstellenden Subjekte, dem fertigen Ich, zum Absoluten emporschwingt, oder, was auf dasselbe hinauskommt, als jene von der materialistischen, diese von der idealistischen Auffassung der Dinge aus an ihre Aufgabe, die Wiederholung des Entwickelungsprozesses des Absoluten im Denken, herantritt. Für die Lösung dieser Aufgabe hat dieser Unterschied nur die Folge, daß die Entwickelungsstufen des Absoluten in der Naturphilosophie physikalisch, in der Transscendentalphilosophie psychologisch bezeichnet werden, daß z. B. dasjenige, was in der Entwickelung des Absoluten als Natur Elektrizität heißt, in der Entwickelung desselben als Intelligenz Empfindung (nämlich unbewußte Empfindung des allgemeinen Geistes) genannt wird.

Diese Ansicht wird durch das System des transscendentalen Idealismus und die nächst folgenden Schriften bestätigt. Die Methode der Transscendentalphilosophie, erklärt das System, bestehe darin, das Ich von einer

Stufe der Selbstanschauung zur anderen bis dahin zu führen, wo es mit allen den Bestimmungen gesetzt werde, die im freien und bewußten Akte des Selbstbewußtseins enthalten seien. Der erste Akt, von welchem die ganze Geschichte der Intelligenz ausgehe, sei der Akt des Selbstbewußtseins, insofern er nicht frei, sondern noch unbewußt sei. In diesem Akte stelle das Ich gleichsam den Punkt vor, mit welchem die Konstruktion der Materie beginne. Das Produkt der ersten Akte des Ich sei die Materie, das Ich konstruire, indem es die Materie konstruire, sich selbst, das Ich sei in den ersten Akten, durch die es sich konstruire, noch mit der Materie identisch. Die Materie sei der erloschene Geist, oder, umgekehrt, der Geist die Materie, nur im Werden erblickt. „Das Objektive in seinem ersten Entstehen zu sehen, heißt es in der Schrift über den wahren Begriff der Naturphilosophie, ist nur möglich dadurch, daß man das Objekt alles Philosophirens, das in der höchsten Potenz = Ich ist, depotenzirt und mit diesem auf die erste Potenz reduzirten Objekt von vorn an konstruirt." „Dadurch, daß das reine Subjekt-Objekt allmählich ganz objektiv wird, erhebt sich die . . . ideelle (anschauende) Thätigkeit von selbst zum Ich, d. h. zum Subjekt, für welches jenes Subjekt-Objekt (jenes Ideal-Reale) selbst Objekt ist. Auf dem Standpunkt des Bewußtseins erscheint mir daher die Natur als das Objektive, das Ich dagegen als das Subjektive; von diesem Standpunkt aus kann ich daher das Problem der Naturphilosophie nicht anders ausdrücken, als so, wie es auch noch in der Einleitung zu meinem System des Idealismus ausgedrückt ist, nämlich: aus dem Objektiven das Subjektive entstehen zu lassen. In der höheren philosophischen Sprache ausgedrückt, heißt dies so viel als: aus dem reinen Subjekt-Objekt das Subjekt-Objekt des Bewußtseins entstehen zu lassen." „Selbst in dem System des Idealismus mußte ich, um einen theoretischen Theil zu Stande zu bringen, das Ich . . . als Bewußtloses setzen. Aber das Ich, insofern es bewußtlos ist, ist nicht = Ich; denn Ich ist nur das Subjekt-Objekt, insofern es sich selbst als solches erkennt. Die Akte, welche dort als Akte des Ichs . . . aufgestellt wurden, sind eigentlich Akte des reinen Subjekt-Objekts, und sind als solche noch nicht Empfindung, Anschauung u. s. w., welches sie nur durch Erhebung in das Bewußtsein werden."

Obwohl zwischen der Aufgabe, die Schelling der Transscendentalphilosophie, und derjenigen, die er der Naturphilosophie stellte, gar kein Unterschied zu finden ist, besteht doch ein solcher, und zwar ein sehr bedeutender, zwischen den Ausführungen, die er diesen beiden Wissenschaften gegeben hat. Die Transscendentalphilosophie beschränkt sich nämlich in ihrer Ausführung nicht darauf, die ihr zuerst gestellte Aufgabe zu lösen. Sie glaubt mit der Konstruktion des zum Bewußtsein gelangten und

damit erst wirklich Ich gewordenen Ich ihr Ziel noch nicht erreicht zu haben, sondern will auch eine Lehre von dem bewußten Geistesleben sein und als solche den Grund zu einer Rechtslehre, einer Sittenlehre, einer Philosophie der Geschichte und einer Philosophie der Kunst legen. Nachdem Schelling erkannt hatte, daß die Transscendentalphilosophie insoweit, als sie zeigt, wie das Ich ein Objekt seines Vorstellens hervorbringt und dadurch zum Bewußtsein gelangt, sich mit der Naturphilosophie deckt, kam sie ihm daher nicht ganz in Wegfall. Sie wurde ihm nur, indem er den Abschnitt, der der Sache nach nur eine Wiederholung der Naturphilosophie sein konnte, von ihr ablöste, zu einer auf die Naturphilosophie folgenden Wissenschaft. Er unterschied nunmehr zwei Theile des gesammten Systems der Philosophie, einen realistischen, der durch die Naturphilosophie gebildet werde, und einen idealistischen, dessen Anfang an das Ende jenes anknüpfe. „Die Aufgabe, sagt er in der Schrift über den wahren Begriff der Naturphilosophie, ist: das Subjekt-Objekt so objektiv zu machen und bis zu dem Punkte aus sich selbst herauszubringen, wo es mit der Natur (als Produkt) in Eines zusammenfällt; der Punkt, wo es Natur wird, ist auch der, wo das Unbegrenzbare in ihm sich zum Ich erhebt, und wo der Gegensatz zwischen Ich und Natur, der im gemeinen Bewußtsein gemacht wird, völlig verschwindet, die Natur = Ich, das Ich = Natur ist. Von diesem Punkte an, wo Alles, was an der Natur noch Thätigkeit (nicht Produkt) ist, in das Ich übergegangen ist, dauert und lebt die Natur nur in diesem fort, das Ich ist jetzt Eins und Alles, und in ihm ist Alles beschlossen. Aber eben von diesem Punkt beginnt auch der Idealismus." „Das System des Wissens kann . . . nur zwei Haupttheile haben, einen rein theoretischen oder realistischen, und einen praktischen oder idealistischen. . . . Nur daß man sich nicht vorstelle, als ob jene Theile im System selbst ebenso gesondert seien, als ich sie hier vorstelle. In jenem ist absolute Kontinuität, es ist Eine ununterbrochene Reihe, die vom Einfachsten in der Natur an bis zum Höchsten und Zusammengesetztesten, dem Kunstwerk, heraufgeht."

In die Wirrniß der naturphilosophischen Betrachtungen und Konstruktionen des ersten Entwurfes, der Einleitung zu demselben, und der gleichfalls noch aus der Zeit der Koordination der Naturphilosophie und der Transscendentalphilosophie stammenden Schrift „Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik" einzudringen, versucht die gegenwärtige Darstellung nicht. Es mag nur zu dem Titel der letztgenannten Schrift bemerkt werden, daß Schelling unter dem dynamischen Prozeß versteht den Inbegriff der magnetischen, der elektrischen und der chemischen Erscheinungen, der einzig primitiven Erscheinungen der Natur, die nichts Anderes seien, als ein beständig und auf verschiedenen

Stufen wiederholtes Selbstkonstruiren der Materie, und zwar so, daß durch den Magnetismus die Materie die Dimension der Länge, durch die Elektrizität die der Breite, durch den chemischen Prozeß die der Tiefe habe, — und unter den Kategorien der Physik diese drei Begriffe der Konstruktion der Materie (Magnetismus, Elektrizität, chemischer Prozeß), mit denen zugleich, da selbst die organische Natur nichts Anderes als die in der höheren Potenz sich wiederholende unorganische sei, überhaupt auch die Begriffe für die Konstruktion des organischen Produktes (nämlich Sensibilität, Irritabilität und Bildungstrieb) gegeben seien. Das System des transscendentalen Idealismus aber enthält Gedanken, die auch ein sich auf die Grundzüge beschränkender Bericht über die Lehre Schellings nicht völlig übergehen darf.

2. Das System des transscendentalen Idealismus.

Die Transscendentalphilosophie hat, wie Schelling in der Einleitung des Systems des transscendentalen Idealismus ausführt, zunächst zu erklären, wie uns die erste und ursprünglichste unserer Ueberzeugungen, die Ueberzeugung von dem Dasein einer Welt von Dingen außer uns, mit denen unsere Vorstellungen übereinstimmen, entstehe. „Da auf der Annahme, daß die Dinge gerade das sind, was wir an ihnen vorstellen, daß wir also allerdings die Dinge erkennen, wie sie an sich sind, die Möglichkeit der Erfahrung beruht (denn was wäre die Erfahrung, und wohin würde sich z. B. die Physik verirren, ohne jene Voraussetzung der absoluten Identität des Seins und Erscheinens?), so ist die Auflösung dieser Aufgabe identisch mit der theoretischen Philosophie, welche die Möglichkeit der Erfahrung zu untersuchen hat." Aus dem Ergebnisse dieses ersten Theils der Transscendentalphilosophie wird ein neues Problem entspringen, welches ebenfalls in der Erklärung einer ursprünglichen Ueberzeugung besteht, nämlich der Ueberzeugung, daß Vorstellungen, die ohne Nothwendigkeit, durch Freiheit, in uns entstehen, aus der Welt des Gedankens in die wirkliche Welt übergehen und objektive Realität erlangen können, daß also nicht bloß unsere Vorstellungen sich nach Dingen außer uns richten und mit ihnen übereinstimmen, sondern daß auch umgekehrt die Dinge außer uns sich nach unseren Vorstellungen richten, indem sie durch eine Kausalität derselben verändert werden. Da auf dieser zweiten ursprünglichen Ueberzeugung die Möglichkeit alles freien Handelns beruht, so ist die Auflösung der sie betreffenden Aufgabe praktische Philosophie. Mit den beiden ursprünglichen Ueberzeugungen, die in der theoretischen und der praktischen Philosophie zu erklären sind, sehen wir uns aber, meint Schelling

weiter, in einen Widerspruch verwickelt. Denn wie ist die von der Ueberzeugung der Möglichkeit freien Handelns geforderte Herrschaft des Gedankens oder des Ideellen über die Sinnenwelt denkbar, wenn die Vorstellung in ihrem Ursprung schon nur die Sklavin des Objektiven ist? Und wie kann umgekehrt die Welt, die wir vorstellen, etwas von uns ganz Unabhängiges sein, wonach unsere Vorstellungen sich richten, wenn sie sich nach den Vorstellungen in uns richten kann? Wie kann also zugleich in unserem Erkenntniß Wahrheit und in unserem Wollen Realität sein? Dieser Widerspruch muß aufgelöst werden, und so muß die Transscendentalphilosophie einen dritten Theil haben, der weder theoretisch noch praktisch, sondern Beides zugleich ist und das verbindende Mittelglied der theoretischen und der praktischen Philosophie bildet (wie im System Kants die Kritik der Urtheilskraft). Der aufgezeigte Widerspruch kann nun bloß durch die Annahme aufgelöst werden, daß die Thätigkeit, welche im freien Handeln mit Bewußtsein produktiv ist, identisch sei mit derjenigen, welche im Produziren der Welt ohne Bewußtsein produktiv ist. Dann muß aber diese Identität sich in den Produkten der bewußtlosen Thätigkeit darstellen, und diese werden erscheinen müssen als Produkte einer zugleich bewußten und bewußtlosen Thätigkeit. „Die Natur als Ganzes sowohl, als in ihren einzelnen Produkten, wird als ein mit Bewußtsein hervorgebrachtes Werk, und doch zugleich als Produkt des blindesten Mechanismus erscheinen müssen; sie ist zweckmäßig, ohne zweckmäßig erklärbar zu sein. Die Philosophie der Naturzwecke oder die Teleologie ist also jener Vereinigungspunkt der theoretischen und praktischen Philosophie." Die Identität der bewußtlosen Thätigkeit, durch welche die Natur hervorgebracht ist, und der bewußten, die sich im Wollen äußert, wird aber auch im Prinzip der Transscendentalphilosophie, dem Ich, nachweisbar sein müssen; im Bewußtsein selbst wird sich eine zugleich bewußte und bewußtlose Thätigkeit müssen nachweisen lassen. Dies ist in der That der Fall. Eine solche Thätigkeit ist nämlich die ästhetische und nur diese. „Die idealische Welt der Kunst und die reelle der Objekte sind also Produkte einer und derselben Thätigkeit; das Zusammentreffen beider (der bewußten und der bewußtlosen) ohne Bewußtsein giebt die wirkliche, mit Bewußtsein die ästhetische Welt. Die objektive Welt ist nur die ursprüngliche, noch bewußtlose Poesie des Geistes; das allgemeine Organon der Philosophie — und der Schlußstein ihres ganzen Gewölbes — die Philosophie der Kunst."

Die Erkenntnißquelle oder, nach seiner Ausdrucksweise, das Organ der Transscendentalphilosophie findet Schelling in der intellektuellen Anschauung. Intellektuell, erklärt er mit Berufung auf Fichtes Einleitung in die Wissenschaftslehre, heiße die Anschauung, welche überhaupt frei produzirend, und in welcher das Produzirende mit dem Produzirten eins

und dasselbe sei. Ein solches Anschauen sei das Ich, denn das Ich sei nichts Anderes, als das Wissen von sich selbst, ein Wissen, das zugleich sich selbst als Objekt produzire; das Ich sei ein beständiges intellektuelles Anschauen. Hiernach müßte, wie auch Fichte in der Einleitung zur Wissenschaftslehre erklärt hatte, jeder Mensch im Besitze dieses Vermögens sein, denn jeder Mensch ist ein Ich. Schellings Meinung ist dies jedoch nicht. „Warum, sagt er, unter dieser Anschauung etwas Mysteriöses — ein besonderer und nur von Einigen vorgegebener Sinn verstanden worden, davon ist kein Grund anzugeben, als daß Manche desselben wirklich entbehren, welches aber ohne Zweifel ebenso wenig befremdend ist, als daß sie noch manches andern Sinns entbehren, dessen Realität ebenso wenig in Zweifel gezogen werden kann.“ Auch nach einer näheren Beschreibung, die er von der intellektuellen Anschauung giebt, hat man dieselbe nicht schon dadurch, daß man überhaupt ein Ich ist. Zum intellektuellen Anschauen nämlich soll gehören, daß man erstens in einem freien Produziren der ursprünglichen Handlungen, durch welche das Ich, bevor es Ich ist, die Natur hervorbringt, und deren Reihe zugleich seine eigene Geschichte ausmacht, und zweitens zugleich in der Reflexion auf dieses Produziren begriffen sei. Durch diese beständige Duplizität des Produzirens und Anschauens werde Objekt, was sonst durch nichts reflektirt werde. Dieses Reflektirtwerden des absolut Unbewußten und Nicht-Objektiven sei nur durch einen ästhetischen Akt der Einbildungskraft möglich. „Die Philosophie beruht also ebenso gut wie die Kunst auf dem produktiven Vermögen, und der Unterschied beider bloß auf der verschiedenen Richtung der produktiven Kraft. Denn anstatt daß die Produktion in der Kunst nach außen sich richtet, um das Unbewußte durch Produkte zu reflektiren, richtet sich die philosophische Produktion unmittelbar nach innen, um es in intellektueller Anschauung zu reflektiren. Der eigentliche Sinn, mit dem diese Art der Philosophie aufgefaßt werden muß, ist also der ästhetische, und eben darum die Philosophie der Kunst das wahre Organon der Philosophie. Aus der gemeinen Wirklichkeit giebt es nur zwei Auswege, die Poesie, welche uns in eine idealische Welt versetzt, und die Philosophie, welche die wirkliche Welt ganz vor uns verschwinden läßt. Man sieht nicht ein, warum der Sinn für Philosophie eben allgemeiner verbreitet sein sollte, als der für Poesie, besonders unter der Klasse von Menschen, die, sei es durch Gedächtnißwerk (nichts tödtet unmittelbarer das Produktive), oder durch todte, alle Einbildungskraft vernichtende Spekulation das ästhetische Organ völlig verloren haben.“ Später fügte Schelling (wie im nächsten Abschnitte näher zur Sprache kommen wird) den beiden im intellektuellen Anschauen vereinigten Thätigkeiten, der freien Produktion der ursprünglichen Handlungen der Intelligenz und der Reflexion auf diese Produktion, noch eine dritte hinzu:

die Abstraktion von dem zugleich anschauenden und angeschauten Ich selbst, so daß als Gegenstand der intellektuellen Anschauung nur das bewußtlose absolute Subjekt-Objekt, welches die Natur und die bewußten Wesen hervorbringt, übrig bleibet.

Der theoretische Theil des Systems unterscheidet in der Geschichte des Selbstbewußtseins drei Epochen. Die erste geht von der ursprünglichen Empfindung (d. i. der unbewußten Empfindung des absoluten Subjekts) bis zur Vollendung der produktiven Anschauung und umfaßt diejenigen Handlungen, die in der Naturphilosophie als Konstruktion der Materie nach den drei Momenten des Magnetismus, der Elektrizität und des chemischen Prozesses vorkommen. Die zweite geht von der produktiven Anschauung bis zur Reflexion. In sie fällt die Produktion der organischen Natur, und sie endigt damit, daß die Intelligenz einen Organismus hervorbringt (natürlich bewußtlos), in den sich ihre ganze Welt zusammenzieht, der mit ihr unmittelbar identisch ist und den sie, sich ganz in ihn verlierend, also ohne schon zur Anschauung ihrer selbst zu gelangen, als ganz identisch mit sich anschaut. Hiermit ist der Kreis des Produzirens für die Intelligenz geschlossen. Durch die noch folgende Reihe von Handlungen reißt sie sich völlig vom Produziren los und gelangt damit zum Anschauen ihrer selbst als im Produziren thätiger oder, was dasselbe ist, zum Bewußtsein des bis dahin von ihr Produzirten. Diese Reihe von Handlungen macht die dritte Epoche aus, der Schelling die Ueberschrift: Von der Reflexion bis zum absoluten Willensakt, giebt. Wie die Intelligenz zum Standpunkte der Reflexion gelangen, d. h. jene Reihe von Handlungen beginnen könne, soll sich in der theoretischen Philosophie nicht erklären lassen. Diese soll nur noch die Aufgabe haben, zu zeigen, was unter der Voraussetzung, daß die Erhebung zum Standpunkte der Reflexion möglich sei und wirklich stattfinde, in der Intelligenz sein werde.

Um zu sich selbst zu gelangen, findet Schelling in der Bearbeitung dieser Aufgabe, muß die Intelligenz ihr Handeln als solches absondern von dem, was ihr in diesem Handeln entsteht, dem Produkte oder Objekte. Diese Absonderung heißt im gewöhnlichen Sprachgebrauche Abstraktion. Als die erste Bedingung der Reflexion erscheint also die Abstraktion. Dasjenige, was uns entsteht, wenn wir das Handeln als solches vom Entstandenen absondern, heißt Begriff. Die Abstraktion ist also Trennung des Begriffes von seinem Objekte. Diese Trennung geschieht durch das Urtheil, welches vermittelt ist durch den Schematismus. Es ist aber zu unterscheiden zwischen empirischer und transscendentaler Abstraktion und dementsprechend auch zwischen empirischem und transscendentalem Schematismus. Die empirische Abstraktion ist die Absonderung eines bestimmten Handelns von seinem bestimmten Produkte oder Trennung eines bestimmten

Begriffes von seinem bestimmten Objekte, die transscendentale dagegen Absonderung der Handlungsweise, durch die überhaupt ein Produkt entsteht, vom Produkte überhaupt, oder Trennung des Begriffes überhaupt vom Objekt überhaupt. Die Handlungsarten der Intelligenz, welche durch die transscendentale Abstraktion abgesondert werden, sind die Kategorien oder Begriffe a priori; das transscendentale Abstraktionsvermögen ist also das Vermögen der Begriffe a priori, welches jeder Intelligenz so nothwendig ist als das Selbstbewußtsein selbst. Durch die transscendentale Abstraktion werden die empirische und deren Resultat, die empirischen Begriffe und Urtheile, ins Bewußtsein erhoben, während ihre eigenen Resultate, die Begriffe a priori, noch unbewußt sind. Bis hierhin, zum Bewußtsein der empirischen Abstraktion und des aus ihr Resultirenden, reicht das gemeine Bewußtsein. Daß die transscendentale Abstraktion, durch die Alles gesetzt ist, was im empirischen Bewußtsein vorkommt, selbst wieder zum Bewußtsein gelange, ist dagegen nicht nothwendig und gehört also nicht zum gemeinen Bewußtsein. Wo die transscendentale Abstraktion zum Bewußtsein gelangt, kann es nur zufälligerweise geschehen. Daher kann die Handlung, durch die sie ins Bewußtsein erhoben wird, nur eine solche sein, die aus keiner andern in der Intelligenz selbst erfolgt, also eine für die Intelligenz selbst absolute Handlung. „Da nun aber diese Handlung, welche eine absolute Abstraktion ist, eben deswegen, weil sie absolut ist, aus keiner anderen in der Intelligenz mehr erklärbar ist, so reißt hier die Kette der theoretischen Philosophie ab; und es bleibt in Ansehung derselben nur die absolute Forderung übrig: es *soll* eine solche Handlung in der Intelligenz vorkommen, aber eben damit schreitet die theoretische Philosophie über ihre Grenze und tritt ins Gebiet der praktischen, welche allein durch kategorische Forderungen setzt.“ Die theoretische Philosophie hat nur noch, indem sie hypothetisch annimmt, daß eine solche Handlung in der Intelligenz sei, die Frage zu beantworten, wie zufolge derselben die Intelligenz sich selbst und die Welt der Objekte finden werde. Die Intelligenz, lautet die Antwort, erhebt sich durch ihre absolute Handlung über alles Objektive, ohne daß dieses darum für sie verschwindet. „Sie erkennt sich als begrenzt durch die objektive Welt. Hier zuerst also stehen die objektive Welt und die Intelligenz im Bewußtsein selbst einander gegenüber, ebenso wie wir es im Bewußtsein durch die erste philosophische Abstraktion finden. Die Intelligenz kann nun die transscendentale Abstraktion fixiren, welches aber schon durch die Freiheit, und zwar durch eine besondere Richtung der Freiheit, geschieht. Daraus erklärt sich, warum Begriffe a priori nicht in jedem Bewußtsein und warum sie in keinem immer und nothwendig vorkommen. Sie können vorkommen, aber sie müssen nicht vorkommen.“ — Zur Erklärung der Entstehung des Bewußtseins überhaupt braucht

hiernach die praktische Philosophie nicht in Anspruch genommen zu werden. Es soll ja nur die absolute Abstraktion, durch die sich das Ich über alles Objekt erhebt, eine Handlung sein, die aus keiner anderen Handlung der Intelligenz erklärt werden könne, das gemeine Bewußtsein aber soll vor der absoluten Abstraktion dasein. Dies stimmt aber nun nicht mit dem Anfange der Konstruktion der dritten Epoche überein. Denn dort wurde gesagt, daß es in der theoretischen Philosophie nicht erklärt werden könne, wie das Ich auf den Standpunkt der Reflexion zu gelangen, also in die Epoche, die in der absoluten Abstraktion ihren Abschluß finden soll, auch nur einzutreten vermöge. Desgleichen stimmt mit dem Ende der theoretischen Philosophie der Anfang der praktischen nicht überein, denn hier wird die absolute Abstraktion als Anfang nicht einer höheren Stufe des Bewußtseins, sondern des Bewußtseins überhaupt bezeichnet.

Die praktische Philosophie beginnt mit der Aufstellung und dem Beweise des Satzes, daß die absolute Abstraktion, der Anfang des Bewußtseins, nur aus einem Selbstbestimmen oder einem Handeln der Intelligenz auf sich selbst, also, da Selbstbestimmen der Intelligenz Wollen in der allgemeinsten Bedeutung des Wortes heiße, aus einem ursprünglichen Wollen erklärbar sei. Das System des transscendentalen Idealismus hält demnach an der bereits in den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (vergleiche oben S. 261) gegebenen Erklärung der Entstehung des Bewußtseins fest. Weiter zeigt die praktische Philosophie, in Uebereinstimmung mit Fichtes Naturrecht, daß der Akt der Selbstbestimmung oder des freien Handelns der Intelligenz auf sich selbst nur aus dem bestimmten Handeln einer Intelligenz außer ihr erklärbar sei, daß also als Bedingung der Möglichkeit des Bewußtseins eine Mehrheit individueller Intelligenzen, die durch Freiheit aufeinander wirken, angenommen werden müsse. „So gewiß als eine einzelne Intelligenz ist, mit allen den Bestimmungen ihres Bewußtseins, die wir abgeleitet haben, so gewiß sind auch andere Intelligenzen mit den gleichen Bestimmungen, denn sie sind Bedingungen des Bewußtseins der ersten, und umgekehrt." Alle individuellen Intelligenzen haben zum Gegenstande ihres Anschauens eine und dieselbe Welt; sie sind nur durch ihre individuellen Eigenthümlichkeiten voneinander geschieden; das, was übrig bleiben würde, wenn diese hinweggenommen würden, ist ihnen allen gemeinsam: es ist das reine Ich, auf welches sie alle gleichsam aufgetragen sind. Die weiteren Untersuchungen dieses Theiles des Systems finden ihren Abschluß in einer Deduktion des Sittengesetzes und einer solchen des Rechtsgesetzes, die sich eng den Fichteschen anschließen.

An die Deduktion des Rechtsgesetzes knüpft Schelling Betrachtungen über die Geschichte. Das einzig wahre Objekt der Historie ist nach den-

selben das allmähliche Entstehen einer vollkommenen Rechtsverfassung, wie sie nur in einer Föderation aller Staaten mit einem allgemeinen Völkerareopage, einem Staate der Staaten, bestehen kann. „Alles Uebrige, was sonst gewöhnlich in die Historie aufgenommen wird, Fortgang der Künste, der Wissenschaften u. s. w., gehört eigentlich gar nicht in die Historie κατ' ἐξοχήν, oder dient doch in derselben bloß entweder als Dokument oder als Mittelglied, weil auch die Entdeckungen in Künsten und Wissenschaften hauptsächlich dadurch, daß sie die Mittel, sich wechselseitig zu schaden, vervielfältigen und erhöhen, und eine Menge anderer vorher ungekannter Uebel herbeiführen, dazu dienen, den Fortschritt der Menschheit zur Errichtung einer allgemeinen Rechtsverfassung zu beschleunigen.“ Es liegt, führt Schelling weiter aus, in dem Begriffe der Geschichte, und darin besteht ihr Hauptcharakter, daß sie Freiheit und Nothwendigkeit in Vereinigung darstellen und nur durch diese Vereinigung möglich sein soll. Eine absolut gesetzlose, ohne Zweck und Absicht ablaufende Reihe von Begebenheiten würde ebenso wenig als eine absolut gesetzmäßige den Namen der Geschichte verdienen. „Der Mensch hat nur deswegen Geschichte, weil, was er thun wird, sich nach keiner Theorie im Voraus berechnen läßt. Die Willkür ist insofern die Göttin der Geschichte.“ Freiheit und Gesetzmäßigkeit in Vereinigung oder das allmähliche Realisiren eines nie völlig verlorenen Ideals durch eine ganze Gattung von Wesen konstituirt das Eigenthümliche der Geschichte. Das allgemein angenommene und vorausgesetzte Verhältniß der Freiheit zu einer verborgenen Nothwendigkeit, die bald Schicksal, bald Vorsehung genannt wird, ist näher dieses, daß die Menschen durch ihr freies Handeln Ursache von etwas werden müssen, was sie nie gewollt haben, oder daß umgekehrt etwas mißlingen und zu Schanden werden muß, was sie durch Freiheit und mit Anstrengung aller ihrer Kräfte gewollt haben. Ein solches Eingreifen einer verborgenen Nothwendigkeit in die menschliche Freiheit läßt sich freilich nicht beweisen, aber es ist eine Voraussetzung, ohne die man nichts Rechtes wollen kann, und ohne die kein um die Folgen ganz unbekümmerter Muth, zu handeln, wie die Pflicht gebietet, ein menschliches Gemüth begeistern könnte; denn um, wie es die Pflicht gebietet, in Ansehung der Folgen meiner Handlungen ganz ruhig sein zu können, muß ich überzeugt sein, daß zwar meine Handlungen selbst ganz von meiner Freiheit abhängen, die Folgen derselben aber, die ich nie mit Sicherheit berechnen kann, und das, was sich aus ihnen für mein ganzes Geschlecht entwickeln wird, von etwas ganz Anderem und Höherem. Was auf diese Weise in die Freiheit der Menschen eingreifend den Erfolg ihrer Handlungen für den höchsten Zweck sichert und gleichsam garantirt, ist ein Bewußtloses in ihnen; denn was mit Bewußtsein in mir ist, ist durch mein Wollen in mir, unwillkürlich ist nur, was

bewußtlos in mir ist. Nun ist hier nicht vom Handeln des Individuums die Rede, sondern von dem der ganzen Gattung, denn diese, nicht das Individuum, handelt in der Geschichte. Jenes Bewußtlose muß also Eines sein für die ganze Gattung, es muß sein das allen Intelligenzen Gemeinschaftliche, die Intelligenz an sich, und dieses ist die absolute Identität des Subjektes und des Objektes, welche gleichsam die ewige Sonne im Reiche der Geister und die gemeinschaftliche Wurzel aller Intelligenzen ist. Durch dieses ewig Unbewußte werden alle Handlungen der Menschen zu Einem harmonischen Ziel gelenkt. Es ist das eigentlich Handelnde in allen unseren Handlungen. Subjektiv, für die innere Erscheinung, handeln wir, objektiv handeln nie wir, sondern ein Anderes gleichsam durch uns. Aus dieser Ansicht ergiebt sich nun auch, wie Schelling meint, die Erklärung der Koexistenz der Gesetzlosigkeit mit der Gesetzmäßigkeit, der Freiheit mit der Nothwendigkeit in den willkürlichen Handlungen. „Durch jede einzelne Intelligenz handelt das Absolute, d. h. ihr Handeln ist selbst absolut, insofern weder frei noch unfrei, sondern Beides zugleich, absolut-frei, und eben deswegen auch nothwendig. Aber wenn nun die Intelligenz aus dem absoluten Zustand, d. h. aus der allgemeinen Identität, in welcher sich nichts unterscheiden läßt, heraustritt und sich ihrer bewußt wird (sich selbst unterscheidet), welches dadurch geschieht, daß ihr Handeln objektiv wird, übergeht in die objektive Welt, so trennt sich das Freie und Nothwendige in demselben. Frei ist es nur als innere Erscheinung, und darum sind wir und glauben wir innerlich immer frei zu sein, obgleich die Erscheinung unserer Freiheit oder unsere Freiheit, insofern sie übergeht in die objektive Welt, ebenso unter Naturgesetze tritt wie jede andere Begebenheit." „Die Geschichte objektiv angesehen ist nichts Anderes als eine Reihe von Begebenheiten, die nur subjektiv als eine Reihe freier Handlungen erscheint." „Wenn wir uns die Geschichte als ein Schauspiel denken, in welchem Jeder, der daran Theil hat, ganz frei und nach Gutdünken seine Rolle spielt, so läßt sich eine vernünftige Entwickelung dieses verworrenen Spiels nur dadurch denken, daß es Ein Geist ist, der in Allen dichtet, und daß der Dichter, dessen bloße Bruchstücke (disjecti membra poetae) die einzelnen Schauspieler sind, den objektiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller Einzelnen schon zum Voraus so in Harmonie gesetzt hat, daß am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muß. Wäre nun aber der Dichter unabhängig von seinem Drama, so wären wir nur die Schauspieler, die ausführen, was er gedichtet hat. Ist er nicht unabhängig von uns, sondern offenbart und enthüllt er sich nur successiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst, so daß ohne diese Freiheit auch er selbst nicht wäre, so sind wir Mitdichter des Ganzen und Selbsterfinder der besonderen Rolle, die wir spielen." „Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende

Offenbarung des Absoluten. Also man kann in der Geschichte nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung oder Gott selbst gleichsam sichtbar ist. Denn Gott ist nie, wenn Sein das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt; ... aber er offenbart sich fortwährend. Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Dasein Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann." Die Geschichte ist „eine nie ganz geschehene Offenbarung jenes Absoluten, das zum Behuf des Bewußtseins, also auch nur zum Behuf der Erscheinung, in das Bewußte und Bewußtlose, Freie und Anschauende sich trennt, selbst aber in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnt, die ewige Identität und der ewige Grund der Harmonie beider ist."

Aus dem Ergebnisse der Betrachtungen über die Geschichte, daß das ewig Unbewußte das eigentlich Handelnde in allen Handlungen der Menschen sei und sie zu einem harmonischen Zwecke lenke, glaubt Schelling folgern zu können, daß das ohne Freiheit von dem Unbewußten oder Absoluten Hervorgebrachte, die Natur, erscheinen müsse als ein Produkt, welches zweckmäßig sei, ohne einem Zwecke gemäß hervorgebracht zu sein, welches mit andern Worten, obgleich es das Werk eines blinden Mechanismus sei, doch so aussehe, als ob es mit Bewußtsein hervorgebracht wäre. In der Einleitung des Systems hatte er eben dasselbe daraus geschlossen, daß sich nur aus der Annahme, die im freien Handeln mit Bewußtsein und die im Produziren der Natur ohne Bewußtsein produktive Thätigkeit seien identisch, erklären lasse, wie zugleich im Erkennen die Vorstellungen nach den Objekten und im freien Handeln die Objekte nach den Vorstellungen sich richten können, und hatte hieraus die Nothwendigkeit hergeleitet, auf die praktische Philosophie als dritten Theil des Systems eine Teleologie oder Philosophie der Naturzwecke folgen zu lassen (vergleiche oben S. 272). So leitet also die Philosophie der Geschichte in diesen dritten Theil hinüber. Schelling hat demselben nur ein paar Seiten gewidmet, und die Erörterungen, die er hier anstellt, sind nur Ausführungen des Gedankens, den er mit folgenden Worten ausspricht: „Die Natur ist nicht zweckmäßig der Produktion nach, d. h., obgleich sie alle Charaktere eines zweckmäßigen Produkts an sich trägt, ist sie doch in ihrem Ursprung nicht zweckmäßig, und durch das Bestreben, sie aus einer zweckmäßigen Produktion zu erklären, wird der Charakter der Natur, und eben das, was sie zur Natur macht, aufgehoben. Denn das Eigenthümliche der Natur beruht eben darauf, daß sie in ihrem Mechanismus, und obgleich selbst nichts als blinder Mechanismus, doch zweckmäßig ist. Hebe ich den Mechanismus auf, so hebe ich die Natur selbst auf. Der ganze Zauber, welcher z. B. die organische Natur umgiebt, und den man erst mit Hülfe des transscendentalen Idealismus ganz zu durchdringen

vermag, beruht auf dem Widerspruch, daß diese Natur, obgleich Produkt blinder Naturkräfte, doch durchaus und durchein zweckmäßig ist."

Der vierte und letzte Theil des Systems stellt sich, der in der Einleitung entwickelten Eintheilung entsprechend, die Aufgabe, die in der Natur sich darstellende Identität der bewußtlosen Thätigkeit, deren Produkt die Natur ist, und der bewußten, die wir unser Wollen nennen, auch im Ich oder im Bewußtsein selbst aufzusuchen und die Art, wie sie sich hier darstellt, näher zu bestimmen. Die ursprüngliche Identität der bewußten und der bewußtlosen Thätigkeit, welche uns durch die Natur in ihrer blinden und mechanischen Zweckmäßigkeit repräsentirt wird, tritt uns hier nicht als eine solche, deren Grund im Ich selbst liegt, entgegen; nur der das Ich konstruirende Transscendentalphilosoph sieht sie als eine solche, nicht das konstruirte Ich selbst; es muß aber auch im bewußten Ich selbst eine Anschauung sich aufzeigen lassen, durch welche in einer und derselben Erscheinung das Ich für sich selbst bewußt und bewußtlos zugleich ist, eine Anschauung, in welcher die bewußtlose Thätigkeit durch die bewußte bis zur vollkommenen Identität mit ihr gleichsam hindurchwirkt. „Die postulirte Anschauung soll zusammenfassen, was in der Erscheinung der Freiheit und was in der Anschauung des Naturprodukts getrennt existirt, nämlich Identität des Bewußten und Bewußtlosen im Ich und Bewußtsein dieser Identität. Das Produkt dieser Anschauung wird also einerseits an das Naturprodukt, andererseits an das Freiheitsprodukt grenzen und die Charaktere beider in sich vereinigen müssen." „Bewußte und bewußtlose Thätigkeit sollen absolut Eines sein im Produkt, gerade wie sie es im organischen Produkt auch sind, aber sie sollen auf andere Art Eines sein, beide sollen Eines sein für das Ich selbst." Indem er den Begriff eines solchen Produktes weiter entwickelt, gelangt Schelling zu dem Resultate: dasselbe sei kein anderes als das Genieprodukt oder, da das Genie nur in der Kunst möglich sei, das Kunstprodukt, und sein Grundcharakter sei der, daß es das Unendliche in einem Endlichen darstelle, d. i. die Schönheit.

Den Schluß dieses Theils bilden Betrachtungen über das schon in der Einleitung berührte Verhältniß der ästhetischen und der philosophischen Produktion. Nach denselben haben die ästhetische Anschauung und die intellektuelle, die das Organ der Philosophie ist, denselben Gegenstand: das Absolute. Der Unterschied beider besteht darin, daß die intellektuelle Anschauung bloß eine innere ist, die ästhetische eine äußere, objektive. „Die ästhetische Anschauung ist die objektiv gewordene intellektuelle. Das Kunstwerk nur reflektirt mir, was sonst durch nichts reflektirt wird, jenes absolut Identische, was selbst im Ich schon sich getrennt hat; was also der Philosoph schon im ersten Akt des Bewußtseins sich trennen läßt, wird, sonst für jede Anschauung unzugänglich, durch das Wunder der Kunst aus

ihren Produkten zurückgestrahlt." „Wenn die ästhetische Anschauung nur die objektiv gewordene intellektuelle ist, so versteht sich von selbst, daß die Kunst das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Dokument der Philosophie sei, welches immer und fortwährend aufs Neue beurkundet, was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann, nämlich das Bewußtlose im Handeln und Produziren und seine Identität mit dem Bewußten. Die Kunst ist eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muß. Die Ansicht, welche der Philosoph von der Natur künstlich sich macht, ist für die Kunst die ursprüngliche und natürliche. Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt. Doch könnte das Räthsel sich enthüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halb durchsichtigen Nebel das Land der Phantasie, nach dem wir trachten." Die intellektuelle Anschauung kommt im gemeinen Bewußtsein überhaupt nicht vor, die ästhetische kann wenigstens in jedem vorkommen. „Es läßt sich eben daraus auch einsehen, daß und warum Philosophie als Philosophie nie allgemeingültig werden kann. Das Eine, welchem die absolute Objektivität gegeben ist, ist die Kunst. Nehmt, kann man sagen, der Kunst die Objektivität, so hört sie auf zu sein, was sie ist, und wird Philosophie; gebt der Philosophie die Objektivität, so hört sie auf Philosophie zu sein und wird Kunst." Es ist zu erwarten, „daß die Philosophie, so wie sie in der Kindheit der Wissenschaft von der Poesie geboren und genährt worden ist, und mit ihr alle diejenigen Wissenschaften, welche durch sie der Vollkommenheit entgegen geführt werden, nach ihrer Vollendung als ebenso viel einzelne Ströme in den allgemeinen Ocean der Poesie zurückfließen, von welchem sie ausgegangen waren."

3. Die Identitätsphilosophie.

Wie schon erwähnt wurde (oben S. 266 f.), kam Schelling bald von der Ansicht zurück, daß es zwei nebeneinander hergehende philosophische Wissenschaften, die Naturphilosophie und die Transscendentalphilosophie, geben müsse, welche beide die Geschichte des Absoluten, wie es in einer Reihe von Stufen die Natur produzire und in den höchsten Gebilden der Natur, den Menschen, sich seiner bewußt werde, konstruiren und sich nur

dadurch, daß die eine diesen Entwickelungsprozeß als einen physischen, die andere als einen psychischen betrachte, unterscheiden sollten. Statt zwei Seiten, von denen die Selbsterzeugung des Absoluten betrachtet werden könne, und, um vollständig verstanden zu werden, betrachtet werden müsse, unterschied er nunmehr zwei Abschnitte derselben, deren zweiter damit beginne, womit der erste endige, nämlich dem Dasein bewußter Wesen, und dementsprechend zwei Haupttheile des Systems der Philosophie, einen rein theoretischen oder realistischen oder naturphilosophischen, der aus dem ursprünglichen Sein des Absoluten die Natur entstehen lassen, und einen, auf diesen folgenden, praktischen oder idealistischen, der die Entfaltung des bewußten Geisteslebens der Menschheit darstellen sollte (vergleiche oben S. 270). Die Lehre, die Schelling von diesem veränderten Standpunkte aus vorgetragen hat (in der Darstellung meines Systems der Philosophie, dem Bruno, den Ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie und den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums), pflegt die Identitätsphilosophie genannt zu werden („das absolute Identitätssystem“ nennt er sie selbst gelegentlich). Er selbst stellte übrigens eine Veränderung seines Standpunktes in Abrede. „Nachdem ich, behauptete er in einer Vorerinnerung zur Darstellung meines Systems, seit mehreren Jahren die eine und dieselbe Philosophie, welche ich für die wahre erkenne, von zwei ganz verschiedenen Seiten, als Natur- und als Transscendentalphilosophie, darzustellen versucht habe, sehe ich mich nun durch die gegenwärtige Lage der Wissenschaft getrieben, früher, als ich selbst wollte, das System selbst, welches jenen verschiedenen Darstellungen bei mir zu Grunde gelegen, öffentlich aufzustellen, und was ich bis jetzt bloß für mich besaß und vielleicht mit einigen Wenigen theilte, zur Bekanntschaft Aller zu bringen, welche sich für diesen Gegenstand interessiren. . . . Das System, welches hier zuerst in seiner ganz eigenthümlichen Gestalt erscheint, ist dasselbe, was ich bei den ganz verschiedenen Darstellungen desselben immer vor Augen gehabt, und woran ich mich, für mich selbst, in der Transscendental- sowohl als Naturphilosophie beständig orientirt habe. . . . Ich habe das, was ich Natur- und Transscendentalphilosophie nannte, immer als entgegengesetzte Pole des Philosophirens vorgestellt; mit der gegenwärtigen Darstellung befinde ich mich im Indifferenzpunkt, in welchen nur der recht fest und sicher sich stellen kann, der ihn zuvor von ganz entgegengesetzten Richtungen her konstruirt hat.“

Um sich auf den Standpunkt der Identitätsphilosophie zu versetzen, muß man sich, wie der Aufsatz über den wahren Begriff der Naturphilosophie sagt, von dem Subjektiven der in der Wissenschaftslehre geforderten intellektuellen Anschauung losmachen, d. h. man muß noch von dem Anschauenden in dieser Anschauung abstrahiren und bloß das nur

Angeschaute, das rein Objektive, im Auge behalten. (Vergleiche oben S. 273 f.) Die Wissenschaftslehre vollzieht diese Abstraktion nicht; in ihr wird die durch das Bewußtsein gesetzte Gleichheit zwischen dem Objekte der intellektuellen Anschauung, welches auch ihr eigenes Objekt ist, und dem anschauenden und philosophirenden Subjekte niemals aufgehoben. Das Objekt der von der Identitätsphilosophie geforderten intellektuellen Anschauung ist darum nicht mehr wie dasjenige der von der Wissenschaftslehre geforderten, oder das Objekt der Identitätsphilosophie selbst ist nicht mehr, wie das der Wissenschaftslehre selbst, das Ich; denn Ich ist das, was ich in mir anschaue, nur insofern, als ich es mit mir, dem Anschauenden, identifizire. Das Objekt der Identitätsphilosophie und der ihr Organ bildenden intellektuellen Anschauung, zu dessen Begriffe man durch die angegebene Abstraktion gelangt, ist vielmehr das reine Subjekt-Objekt oder die absolute Vernunft oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird. „Das Denken der Vernunft ist Jedem anzumuthen, heißt es in der Darstellung meines Systems; um sie als absolut zu denken, und also auf den Standpunkt zu gelangen, welchen ich fordere, muß vom Denkenden abstrahirt werden. Dem, welcher diese Abstraktion macht, hört die Vernunft unmittelbar auf, etwas Subjektives zu sein, wie sie von den Meisten vorgestellt wird, ja sie kann selbst nicht mehr als etwas Objektives gedacht werden, da ein Objektives oder Gedachtes nur im Gegensatz gegen ein Denkendes möglich wird, von dem hier völlig abstrahirt ist; sie wird also durch jene Abstraktion zu dem wahren An-sich, welches eben in den Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven fällt." Aus diesem einen Subjekt-Objekt läßt die Identitätsphilosophie in ihrem theoretischen Theile erst das Subjekt-Objekt des Bewußtseins, das Ich, entstehen, welches sie dann zum Prinzip des idealistischen oder praktischen Theils macht. Die Aufgabe des theoretischen Theils besteht, mit anderen Worten, darin, der Selbstkonstruktion des bewußtlosen Subjekt-Objektes zuzusehen. Indem er diese Aufgabe löst, findet er, daß das, was durch jene Selbstkonstruktion entsteht, die Natur ist, erkennt er also das reine Subjekt-Objekt als Natur und sich selbst als Naturphilosophie.

Ausführlich hat sich Schelling über die von der Identitätsphilosophie geforderte absolute Erkenntnißart in den Ferneren Darstellungen ausgesprochen, jedoch, wie es scheint, in einer nur für solche, die bereits eben dieser Erkenntnißart mächtig sind, verständlichen Weise. Der eigentliche Charakter der Philosophie, erfahren diese unter Anderem, sei die Indifferenz des Denkens und Anschauens, aus der nichts mehr herausreiße als die Wuth, Alles zu erklären, nichts nehmen zu können, wie es in seiner Totalität sei, sondern nur auseinander gezogen in Ursache und Wirkung zu begreifen. Für die absolute Erkenntnißart, die man auch die demonstrative nennen

könne, sei Alles im Universum unbedingt in seiner Art; nichts sei, was nicht vollendet in sich, sich selbst gleich wäre; jede Erscheinung habe für sie gleiches Recht zu sein; nicht gelte ihr eine für der anderen wahre Ursache, sondern jede sei auf gleiche Weise in dem Unbedingten begründet. Gänzliche Abwendung von dem Kausalitätsgesetze und derjenigen Welt, in welcher dieses gültig sein könne, sei ihr Hauptkriterium. Man sehe das an der Mathematik, der einzigen Wissenschaft, die bis jetzt ein allgemeines Beispiel der wenigstens formell absoluten Erkenntnißart gegeben habe; denn die geometrische Evidenz beruhe auf der völligen Aufhebung des Kausalgesetzes; sie erkläre nicht, z. B. wie es komme, daß in einem Dreiecke dem größten Winkel die größte Seite gegenüber liege, sondern sie beweise, daß es so sei. Das Prinzip aller Konstruktion und demonstrativen Erkenntniß sei nicht das bloß logische Gesetz der Identität, sondern das Vernunftgesetz der Identität, nach welchem das Subjektive und das Objektive, das Ideelle und das Reelle, das Unendliche und das Endliche, das Allgemeine und das Besondere, Denken und Sein Eins seien. In den mathematischen Wissenschaften sei der Charakter der absoluten Erkenntnißart nur formell ausgedrückt, und dem sei nothwendig so, da Raum und Zeit selbst bloß zur reflektirten Welt gehörten; diejenige Erkenntnißart, von welcher die der mathematischen Wissenschaften selbst ein bloßer Reflex sei, die schlechthin absolute, sei, indem sie es formell sei, unmittelbar auch dem Gegenstande nach absolut. Sie sei ganz und gar im Absoluten selbst, weder bloß von ihm ausgehend, noch aus ihm heraustretend, noch etwa in ihm endend. Der Kriticismus habe die schlechthin absolute Erkenntnißart vorbereitet, indem er einen großen Niederschlagungsprozeß gewirkt, alle Formen der Endlichkeit gänzlich präcipitirt und so den philosophischen Himmel wenigstens negativ aufgeklärt habe, wenn sich ihm gleich mit dem Bodensatze der dogmatischen Philosophie die Philosophie selbst ganz niedergeschlagen habe. Die Wissenschaftslehre sodann habe zuerst die Idee des Absoluten als Prinzip der Philosophie wieder angeregt, aber es sei in ihr bei dem bloßen Ausgehen vom Absoluten geblieben, die Idee der absoluten Erkenntnißart sei in ihr nicht zum Durchbruch gekommen. Um, nachdem die Wissenschaftslehre von ihrem Prinzipe abgewichen sei, die Philosophie zu ihrer ungetrübten Quelle, der absoluten Erkenntnißart, zurückzuführen, müsse man vorerst das Prinzip von den angenommenen Beschränkungen befreien, indem man von der Subjektivität der intellektuellen Anschauung gänzlich abstrahire und sich zu dem absoluten Subjekt-Objekt erhebe und es an und für sich erkenne. Die reine intellektuelle Anschauung sei dem Philosophen in der streng wissenschaftlichen Konstruktion etwas Entschiedenes, worüber kein Zweifel statuirt oder Erklärung nöthig gefunden werde, so wenig, wie der Geometer, ehe er zu seinen Konstruktionen schreite, Anleitung zur reinen Anschauung

gebe. Es sei klar, daß die intellektuelle Anschauung nicht gelehrt werden könne. „Zu begreifen ist auch nicht, warum die Philosophie eben zu besonderer Rücksicht auf das Unvermögen verpflichtet sei, es ziemt sich vielmehr, den Zugang zu ihr scharf abzuschneiden und nach allen Seiten hin von dem gemeinen Wissen so zu isoliren, daß kein Weg oder Fußsteig von ihm aus zu ihr führen könne. Hier fängt die Philosophie an, und wer nicht schon da ist oder vor diesem Punkt sich scheut, der bleibe auch entfernt oder fliehe zurück. Die intellektuelle Anschauung nicht nur vorübergehend, sondern bleibend, als unveränderliches Organ, ist die Bedingung des wissenschaftlichen Geistes überhaupt und in allen Theilen des Wissens. Denn sie ist das Vermögen überhaupt, das Allgemeine im Besonderen, das Unendliche im Endlichen, beide zur lebendigen Einheit vereinigt zu sehen." Die Einheit des Denkens und Seins nicht in dieser oder jener Beziehung, sondern schlechthin an und für sich selbst, mithin als die Evidenz in aller Evidenz, die Wahrheit in aller Wahrheit, das rein Gewußte in allem Gewußten erblicken, heiße, sich zur Anschauung der absoluten Einheit und dadurch überhaupt zur intellektuellen Anschauung erheben. Wenn die absolute Erkenntniß zwar Jemand so wenig als das Licht dem Blindgeborenen andemonstrirt werden könne, so könne ihr dagegen auch von Keinem etwas entgegengesetzt werden; sie sei das durchbrechende Licht, das sich selbst der Tag sei und keine Finsterniß kenne. Die intellektuelle Anschauung sei als Erkenntniß absolut eins mit ihrem Gegenstande, dem Absoluten, und so habe sie mit der Einheit des Unendlichen und Endlichen zugleich sich selbst zum Gegenstande.

Die Darstellung meines Systems der Philosophie ahmt in der Form der Ethik Spinozas nach. Er habe sich, bemerkt Schelling in der Vorrede zu dieser Schrift, Spinoza zum Muster genommen, nicht bloß, weil er sich demselben dem Inhalte und der Sache nach am meisten anzunähern glaube, sondern auch, weil die geometrische Form zugleich die größte Kürze der Darstellung verstatte und die Evidenz der Beweise am bestimmtesten beurtheilen lasse. Der Leser, der hiernach erwartete, in der genannten Schrift mehr Klarheit und Bestimmtheit der Begriffe, Verständlichkeit der einzelnen Behauptungen und ihres Zusammenhanges, Bündigkeit der Folgerungen anzutreffen als in den früheren, würde sich indessen sehr enttäuscht finden. Sie übertrifft vielmehr jene noch an mystischem Dunkel und wundersamen Vorstellungskombinationen. Wohl niemals ist die mathematische Form mehr mißbraucht worden.

Den Anfang bildet die Erklärung: ich nenne Vernunft die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird. Der erste Lehrsatz lautet: Außer der Vernunft ist nichts, und in ihr ist Alles, denn sie müßte sich zu einem

außer ihr Seienden entweder wie ein Subjektives zu seinem Objektiven oder wie Objektives zu Objektivem verhalten, was Beides der vorausgeschickten Erklärung widersprechen würde. Die Vernunft, wird weiter bewiesen, ist schlechthin Eine und schlechthin sich selbst gleich. Sie ist Eins mit der in dem Satze A = A, der Gesetz ihres Seins ist, gedachten absoluten Identität. Diese ist schlechthin, da sie mit jenem Satze gesetzt ist. Die absolute Identität, erklärt ein Zusatz, kann nicht gedacht werden als durch den Satz A = A, aber sie wird durch diesen Satz als seiend gesetzt; sie ist also dadurch, daß sie gedacht wird, und es gehört zum Wesen der absoluten Identität, zu sein. Es folgt, daß das Sein auch zum Wesen der Vernunft gehört. Es scheint hiernach, daß Schelling die ontologische Beweisart (diesen Rest echter Philosophie, wie er sie in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums nennt) erneuern wollte. Bestimmter ergiebt sich dies aus den Ferneren Darstellungen. Hier schließt er aus der Definition des Absoluten, daß es die Einheit des Denkens und des Seins sei, auf das wirkliche Sein desselben. An die Erkenntniß, bemerkt er dazu, daß das höchste Objektive der Erkenntniß eine Einheit sei, in der unmittelbar dem Begriffe auch das Sein, der Idealität die Realität folge und verknüpft sei, habe sich in den Reflexionssystemen (d. h. den nicht durch die absolute Erkenntnißart hervorgebrachten) der sogenannte ontologische Beweis vom Dasein Gottes geknüpft und sei mit Recht als der Punkt der reinsten philosophischen Evidenz betrachtet worden. Aber den Reflexionssystemen sei außerhalb der Einheit des Denkens und Seins in Gott und in subjektivem Gegensatze mit ihr noch das Denken selbst geblieben; der Gegensatz von Denken und Sein sei ihnen zwar in Gott, aber nicht in ihrem Erkennen aufgehoben gewesen; die Einheit des Denkens und Seins im Absoluten habe sich selbst wieder zum Denken des Philosophen wie Reales zu Idealem oder Objektives zu Subjektivem verhalten; und so sei ihnen die Idee des Absoluten, Einheit des Denkens und Seins zu sein, so gut als wieder verschwunden gewesen. Ihre Folgerung des Seins Gottes sei daher nicht eigentlich eine Folgerung aus der Idee in Gott selbst, sondern aus dem Denken des Philosophen gewesen, und darum (dies scheinen wenigstens die folgenden Sätze sagen zu sollen) habe gegen sie der Einwand erhoben werden können: daraus, daß man sich etwas, z. B. einen goldenen Berg oder hundert Thaler, denken könne, folge noch nicht, daß dasselbe wirklich existire. An die Frage, was unter dem Sein zu verstehen sei, und was man denn eigentlich in dem Satze, daß die absolute Identität sei, und daß das Sein zu ihrem Wesen gehöre, von der absoluten Identität erkenne, scheint Schelling nicht gedacht zu haben. Nach dem Begriffe des Seins führt er (in der Darstellung meines Systems) mit dem Satze: die absolute Identität ist schlechthin unendlich — denjenigen

des Unendlichen ein, wiederum, ohne eine Erklärung von ihm und von seiner Verknüpfbarkeit mit dem der absoluten Identität zu geben. Die Wahrheit jenes Satzes soll sich daraus ergeben, daß, da außer der absoluten Identität nichts sei, der Grund ihrer Endlichkeit würde in ihr liegen müssen, was unmöglich sei, weil sie, wenn er es thäte, Ursache von einer Bestimmung in sich, also Bewirkendes und Bewirktes zugleich, mithin nicht absolute Identität wäre.

Weiter zeigt Schelling, daß Alles, was sei, die absolute Identität selbst sei, daß also nichts an sich betrachtet endlich sei, woraus folge, daß vom Standpunkte der Vernunft aus keine Endlichkeit wie auch kein Entstehen sei, und daß die Dinge als endlich oder entstanden betrachten so viel sei als sie nicht betrachten, wie sie an sich seien. Was der Ausdruck An-sich-sein bedeuten solle, erklärt er nicht. So viel ist indessen offenbar, daß er mit dem An-sich-sein der endlichen Dinge nicht ihr Bestehen unabhängig von ihrem Percipirt-werden durch bewußte Individuen verneinen, und daß er da, wo er etwas als Erscheinung im Gegensatze zum An-sich-seienden bezeichnet, dasselbe nicht für ein subjektives Phänomen im Sinne Berkeleys oder Kants oder Fichtes erklären will. Denn er unternimmt es alsbald, zu demonstriren, daß die absolute Identität nothwendig eine Welt der Vielheit und der Veränderung in sich hervorbringe. Den Weg hierzu eröffnet er sich durch die Unterscheidung des Wesens der absoluten Identität und der Form oder Art ihres Seins, zu welcher letzteren Alles gehöre, was mit der Form des Satzes A = A gesetzt sei, und den Nachweis, daß es zur Form des Seins der absoluten Identität gehöre, Subjekt und Objekt eines absoluten (natürlich bewußtlosen) Erkennens zu sein, ein Nachweis, der sich daraus ergeben soll, daß es eine Erkenntniß des Satzes A = A gebe und daß dieselbe, da außer der absoluten Identität nichts sei, in ihr sein müsse. Zum aktuellen Sein der in der Subjekt-Objektivität bestehenden Form des Seins der absoluten Identität, findet er sodann, ist eine Differenz des Subjektes und des Objektes erforderlich. Diese Differenz kann nur eine quantitative, d. i. die Größe des Seins betreffende, sein, und auch eine quantitative Differenz der Subjektivität und der Objektivität ist nur außerhalb der absoluten Identität möglich. Nun ist die absolute Identität absolute Totalität oder Universum, denn sie ist Alles, was ist, selbst. Außerhalb der absoluten Identität sein heißt also außerhalb der absoluten Totalität sein. Was aber außerhalb der absoluten Totalität ist (außerhalb deren in einem anderen Sinne des Wortes, wie gleich im Anfange bewiesen wurde, nichts ist) heißt einzelnes Sein oder Ding. Die zum aktuellen Sein der Form der Subjekt-Objektivität erforderliche quantitative Differenz der Subjektivität und der Objektivität, die entweder in einem Uebergewicht der Subjektivität oder in einem solchen

der Objektivität besteht, kann also nur in Ansehung des einzelnen Seins oder der Dinge statthaben, während die absolute Identität als die quantitative Indifferenz der Subjektivität und der Objektivität vorgestellt werden muß. „Unsere Behauptung, fügt Schelling dieser Deduktion der Differenz in Form einer Erläuterung hinzu, ist also, aufs Deutlichste ausgedrückt, die, daß, könnten wir Alles, was ist, in der Totalität erblicken, wir im Ganzen ein vollkommenes quantitatives Gleichgewicht von Subjektivität und Objektivität (von Realem und Idealem), also nichts als die reine Identität, in welcher nichts unterscheidbar ist, gewahr würden, so sehr auch in Ansehung des Einzelnen das Uebergewicht auf die eine oder die andere Seite fallen mag, daß also doch auch jene quantitative Differenz keineswegs an sich, sondern nur in die Erscheinung gesetzt ist. . . Die Dinge oder Erscheinungen, welche uns als verschieden erscheinen, sind nicht wahrhaft verschieden, sondern realiter Eins, so, daß zwar keines für sich, aber alle in der Totalität, in welcher die entgegengesetzten Potenzen ursprünglich sich gegeneinander aufheben, die reine ungetrübte Identität selbst darstellen. . . . Die Kraft, die sich in der Masse der Natur ergießt, ist dem Wesen nach dieselbe mit der, welche sich in der geistigen Welt darstellt, nur daß sie dort mit dem Uebergewicht des Reellen, wie hier mit dem des Ideellen, zu kämpfen hat.“ Auf den Nachweis, daß die absolute Identität überhaupt eine Welt endlicher Dinge hervorbringt, die (wie es in den Ferneren Darstellungen heißt) alle in ihm sind, ohne doch in ihm als solche zu sein, d. h. ohne seine Einheit zu trüben und es auf irgend eine Weise zu beschränken, folgt eine Reihe von Sätzen, die das Verhältniß der absoluten Identität zu den endlichen Dingen zum Gegenstande haben. Die absolute Identität, wird unter Anderem bewiesen, ist ihrem Wesen nach, welches untheilbar ist, in jedem Theile des Universums dieselbe, weshalb auch nichts dem Sein nach vernichtet werden kann. Jedes einzelne Sein ist als solches eine bestimmte Form des Seins der absoluten Identität, nicht aber ihr Sein selbst, welches nur in der Totalität ist. Alles Einzelne ist zwar nicht absolut, aber in seiner Art unendlich, und jedes Einzelne ist in Bezug auf sich selbst eine Totalität. Alle Potenzen, d. i. alle bestimmten quantitativen Differenzen der Subjektivität und der Objektivität sind absolut gleichzeitig, denn die absolute Identität ist nur unter der Form aller Potenzen. U. s. w. Es mag hierzu noch eine Stelle aus den Ferneren Darstellungen angeführt werden, von der man glauben könnte, daß sie dem Nikolaus von Cusa entlehnt sei: „Das ganze Universum ist im Absoluten als Pflanze, als Thier, als Mensch, aber weil in jedem das Ganze ist, so ist es nicht als Pflanze, nicht als Thier, nicht als Mensch oder als die besondere Einheit, sondern als absolute Einheit darin; erst in der Erscheinung, wo es aufhört, das Ganze

zu sein, die Form etwas für sich sein will und aus der Indifferenz mit dem Wesen tritt, wird jedes das Besondere und die bestimmte Einheit. Mit dem Besonderen also, auch der Art nach, ist nichts im Absoluten: es giebt keine Pflanze an sich oder Thier an sich; was wir Pflanze nennen, ist bloß Begriff, bloß ideelle Bestimmung, und alle Formen erlangen Realität nur, insofern sie das göttliche Bild der Einheit empfangen: dadurch aber werden sie selbst Universa, und heißen Ideen und hören jede auf, eine besondere zu sein."

Die Welt der Dinge, welche die absolute Identität, um absolute Identität zu sein, als Form ihres Seins in sich hervorbringen muß, besteht nach dem Identitätssystem aus zwei Reihen des Seins, einer reellen, in der das Reale das Ideale, die Objektivität die Subjektivität überwiegt, und einer ideellen, in der das umgekehrte Verhältniß besteht. Jene ist die materielle Welt, die Natur, diese die geistige Welt. Die reelle Reihe stellt einen stufenweisen Fortgang von dem höchsten Uebergewicht des Reellen über das Ideelle bis zum Gleichgewichte dieser beiden Prinzipien, die ideelle einen solchen von dem Gleichgewichte bis zum höchsten Uebergewichte des Ideellen dar. Diese beiden Reihen verhalten sich demnach zu einander wie die beiden Zweige der magnetischen Linie, von denen der eine sich von dem einen Pole bis zum Indifferenzpunkte, der andere vom Indifferenzpunkte bis zum anderen Pole erstreckt. Die erste Hauptstufe oder Potenz der reellen Reihe, das primum existens, ist die Materie, sofern dieselbe das Produkt einer ausdehnenden und einer zusammenziehenden Kraft ist und als dieses Produkt die Eigenschaft der Schwere hat. Die zweite Potenz ist das Licht in einer Bedeutung des Wortes, in der es den Magnetismus, die Elektrizität und den Chemismus und Alles, was, wie die Kohäsion, die Wärme, das Licht im gewöhnlichen Sinne des Wortes, auf diese Formen zurückgeführt werden muß, zusammenfaßt. Die dritte und höchste Potenz endlich stellt sich dar in der Organisation des Naturganzen und den organisirten Naturprodukten. Wie die erste Potenz die Expansion, die Attraktion und die Schwere, die zweite den Magnetismus, die Elektrizität und den Chemismus, so schließt auch die dritte Potenz eine Dreiheit ein, nämlich die Reproduktion, die Irritabilität und die Sensibiliät. Mit der Sensibilität trifft die Empfindung zusammen, und mit dieser beginnt die ideelle Reihe. Die Darstellung meines Systems der Philosophie bricht mit allgemeinen Sätzen über die dritte Potenz der reellen Reihe, das organische Leben, ab. Die in einer Schlußanmerkung in Aussicht gestellte Konstruktion der Stufen der organischen Natur und der drei Potenzen der ideellen Reihe ist nicht erschienen. In den von Schelling selbst veröffentlichten Schriften finden sich über die ideelle Reihe nur Andeutungen. So werden in den Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie

aus dem Jahre 1806 als Stufen oder Potenzen der geistigen Welt angegeben: Wahrheit, Güte, Schönheit, oder: Wissenschaft, Religion, Kunst, deren Gesammtleben im Ganzen der Menschheit der nach dem göttlichen Vorbilde geformte Staat sei. Wahrheit und Wissenschaft sollen hier wohl Alles, was zum theoretischen Verhalten, von der Empfindung an bis zum höchsten Erkennen, Güte und Religion das gesammte praktische, Schönheit und Kunst das gesammte ästhetische Verhalten vertreten. Ausführlichere Auskunft geben die von Schelling im Jahre 1804 in Würzburg gehaltenen, aus seinem Nachlasse veröffentlichten Vorlesungen über das System der gesammten Philosophie. Nach ihnen ist die erste (d. i. die sich an das organische Leben anschließende) Potenz das zunächst als Selbstbewußtsein, Empfinden und Anschauen auftretende Wissen, die zweite das Handeln, die dritte die Kunst.

Was die besonderen Ergebnisse des naturphilosophischen Theiles des Identitätssystems betrifft, so wird es genügen, einige Proben aus derselben herauszuheben. Etwa folgende: „Die Materie im Ganzen ist als ein unendlicher Magnet anzusehen." „Aller Unterschied zwischen Körpern ist nur durch die Stelle gemacht, welche sie in dem Totalmagnet einnehmen." „In dem Totalmagnet muß der empirische Magnet als Indifferenzpunkt betrachtet werden." „Die Schwerkraft ist durch die Kohäsion als seiend gesetzt." „Im Licht ist die absolute Identität selbst." „Das Wasser enthält ebenso wie das Eisen, nur in absoluter Indifferenz wie jenes in relativer, Kohlen- und Stickstoff." „Der Moment des Magnetismus im chemischen Prozeß als solchem ist der Moment der Adhäsion." „Alle Materie ist sich nach innen gleich und differirt bloß durch den nach außen gehenden Pol." „Die allgemeine Tendenz des chemischen Prozesses ist: alle Materie in Wasser zu verwandeln." „Der Stickstoff ist die reelle Form des Seins der absoluten Identität." „Der potenzirteste positive Pol der Erde ist das Gehirn der Thiere, und unter diesen des Menschen." „Das Geschlecht ist die Wurzel des Thieres, die Blüthe das Gehirn der Pflanzen." „Das Thier ist in der organischen Natur das Eisen, die Pflanze das Wasser."

Es könnte nach dem hiermit über das Identitätssystem Mitgetheilten scheinen, als sei Schelling in ihm von der Ansicht zurückgekommen, daß in der Reihe der Daseinsformen von der bloßen Raumerfüllung bis zur Sensibilität des Gehirns und weiter vom bewußten Empfinden bis zum wissenschaftlichen Erkennen, sittlichen Wollen und künstlerischen Schaffen sich eine aufsteigende Entwickelung, ein Fortschritt in der Offenbarung oder der Selbsterzeugung des Absoluten darstelle. Denn wenn das Objektive oder Reelle und das Subjektive oder Ideelle gleich mächtige und gleichen inneren Werth besitzende Prinzipien sind, wie man nach der Darstellung

meines Systems annehmen muß, so ist nicht einzusehen, warum eine Daseinsform um so vollkommener sein soll, je mehr von dem ideellen und je weniger von dem reellen Prinzip sie enthält, wie z. B. die Daseinsform der bloßen Raumerfüllung zu derjenigen der Sensibilität und bewußten Empfindung, oder diese zu derjenigen des künstlerischen Schaffens im Verhältnisse des Niedrigeren zum Höheren deshalb stehen könne, weil in der ersten das Reelle, in der letzten das Ideelle überwiegt, während in der mittleren diese beiden Faktoren alles Daseins sich das Gleichgewicht halten. Wenn die absolute Totalität bildlich als magnetische Linie vorgestellt werden kann, so läßt sich kein Grund finden, warum nicht mit demselben Rechte wie die Richtung von dem Pole der Realität zu demjenigen der Idealität (von der Materie als Masse bis zur Wissenschaft, Religion und Kunst) die umgekehrte als eine solche, welche die Sache selbst nehme, betrachtet werden könne. Es ist indessen zu einleuchtend, daß man nicht die reichste Entfaltung des Geisteslebens der Menschheit als die Grundlage des gesammten Daseins und die Raumerfüllung als die höchste Spitze betrachten kann, als daß Schelling dies sollte verkannt haben. In den auf die Darstellung meines Systems folgenden Schriften, sowie in den aus seinem Nachlasse herausgegebenen Vorlesungen fehlt es denn auch nicht an Andeutungen, daß er nach wie vor die materielle Welt als die Voraussetzung und Bedingung der geistigen betrachtet und sie zu derselben in das Verhältniß des Mittels zum Zwecke gesetzt habe. Wie sich diese Auffassung mit dem Grundgedanken des Identitätssystems vereinigen lasse, hat er freilich nicht gezeigt.

4. Die Theosophie.

In der zweiten der der Darlegung der Identitätsphilosophie gewidmeten Gruppe von Arbeiten, dem Bruno, kündigt sich bereits, wie schon bemerkt wurde (oben S. 255), der Uebergang zu einem neuen Standpunkte an. Den Kern dieser den platonischen Dialogen nachgebildeten Schrift bildet die Verhandlung der Frage nach dem Ursprunge der endlichen und vergänglichen Dinge aus der Unendlichkeit und Ewigkeit des Absoluten, welches hier bestimmt wird als das, was dem Wesen nach weder ideal noch real, weder Denken noch Sein, in Beziehung auf die endlichen Dinge aber nothwendig das Eine und das Andere mit gleicher Unendlichkeit ist. In dem Absoluten, wird demjenigen, der die Ergebnisse des absoluten Erkennens zu verstehen vermag, gezeigt, — in dem Absoluten sind die Ideen aller Dinge d. i. die ewigen, in einer bestimmten Einheit des Realen und Idealen bestehenden Formen des Seins, denen alle Dinge nachgebildet sind, und mit ihnen alle

möglichen Dinge als mögliche enthalten. In ihm schläft wie in einem unendlich fruchtbaren Keime das Universum mit dem Ueberflusse seiner Gestalten, dem Reichthume des Lebens und der Fülle seiner der Zeit nach endlosen, hier aber schlechthin gegenwärtigen Entwickelungen. Und zwar sind alle möglichen Dinge als mögliche in der absoluten Einheit und Ewigkeit, die auch Vernunftewigkeit genannt werden kann, so enthalten, daß für sich selbst jedes aus ihr sein eigenes Leben nehmen und in ein unterschiedenes Dasein übergehen kann. Allem, was aus jener Einheit hervorzugehen und von ihr sich loszureißen scheint, ist in ihr zwar die Möglichkeit, für sich zu sein, vorherbestimmt, die Wirklichkeit des abgesonderten Daseins aber liegt nur in ihm selbst und findet nur in dem Maße statt, als ein Ding durch seine Art, im Absoluten zu sein, fähig gemacht ist, sich selbst die Einheit zu sein. Der Grund des Heraustretens der Dinge aus dem Ewigen, in welchem sie durch ihre Ideen als mögliche Dinge enthalten sind, aus dem heiligen Abgrunde, aus dem Alles hervorgeht und in den Alles zurückkehrt, also der Grund des wirklichen Daseins der Welt der endlichen Dinge und damit auch der Entstehung des Bewußtseins, liegt demnach in den endlichen Dingen selbst, soweit sie erst mögliche Dinge sind (eine Erklärung, die an Leibnizens Lehre von der allen möglichen Dingen eigenen praetensio existentiae oder inclinatio ad existendum, vergleiche oben Band I, S. 430, erinnert).

Wie der Bruno nehmen auch die Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums im Gegensatze zu den früheren Schriften an, daß das Absolute oder Gott nicht die Totalität der wirklich gewordenen endlichen Dinge, das Universum, sei, sondern daß dieses nur mit ihm im Zusammenhang stehe, und zwar mittelst der Ideen. In der Philosophie, heißt es hier (in der über die Naturwissenschaft im Allgemeinen handelnden Vorlesung), deren erste und nothwendige Absicht es sei, die Geburt aller Dinge aus Gott oder dem Absoluten zu begreifen, werde gezeigt, daß die Ideen die einzigen Mittler seien, wodurch die besonderen Dinge in Gott sein können. Die Ideen seien nicht todt, sondern lebendig, die ersten Organismen der göttlichen Selbstanschauung. Gleich Gott seien sie produktiv, indem sie ihre Wesenheit in das Besondere bilden und durch einzelne und besondere Dinge erkennbar machen, in ihnen selbst und für sich ohne Zeit, vom Standpunkte der einzelnen Dinge aber und für diese in der Zeit. Wie das Absolute in dem ewigen Erkenntnißakte sich selbst in den Ideen objektiv werde, so wirken diese auf ewige Weise in der Natur, welche die einzelnen Dinge gebäre und, indem sie den Samen der göttlichen Ideen empfangen habe, endlos fruchtbar erscheine. Die Ideen, lehrt die genannte Schrift weiter, verhalten sich als die Seelen der Dinge, diese als ihr Leib. Die Idee könne jedoch in ein ihr entsprechendes Endliches nur dann als Seele eintreten, wenn dieses

schon das ganze Unendliche in sich begreife, wie dies bei dem vollkommensten Organismus der Fall sei, der für sich schon die ganze Idee sei.

Ein Anzeichen einer neuen Richtung in den Bemühungen Schellings um Fortbildung seiner Lehre ist auch das in den Schriften, die sich an die Darstellung meines Systems der Philosophie schließen, mehrfach hervortretende Bedürfniß, die Philosophie in engere Beziehung zur Religion und Theologie zu setzen. Besonders kommen in dieser Hinsicht die Ausführungen über das Wesen des Christenthums in dem von der Theologie handelnden Abschnitte der Vorlesungen über das akademische Studium in Betracht, und und in diesen namentlich die auf die Lehre von der Dreieinigkeit bezüglichen. Schon im Bruno hatte Schelling auf die Uebereinstimmung der letzteren mit seinem Begriffe des Absoluten hingewiesen. In dem Wesen jenes Einen, hatte er hier gesagt, welches von allem Entgegengesetzten weder das Eine noch das Andere sei, werde man den ewigen und unsichtbaren Vater aller Dinge erkennen; das Endliche sei zwar an sich dem Unendlichen (das Reale dem Idealen, das Sein dem Denken) gleich, durch seinen eigenen Willen aber ein leidender und den Zeitbedingungen unterworfener Gott; das Unendliche sei der Geist, welcher die Einheit aller Dinge sei. Dieselbe Deutung giebt er der Dreieinigkeitslehre in den Vorlesungen über das akademische Studium. Die sämmtlichen Lehren der Theologie, meint er hier, seien empirisch verstanden und als solche sowohl behauptet als bestritten worden. Auf diesem Boden aber seien sie überhaupt nicht einheimisch und gehe ihnen aller Sinn und Bedeutung verloren. Insbesondere von der Idee der Dreieinigkeit sei es klar, daß sie, nicht spekulativ aufgefaßt, überhaupt ohne Sinn sei. Wenn die Theologen die Menschwerdung Gottes in Christo empirisch dahin deuten, daß Gott in einem bestimmten Momente der Zeit menschliche Natur angenommen habe, so sei dabei schlechterdings nichts zu denken, da Gott ewig außer aller Zeit sei. Die höchste Religiosität, die sich in dem christlichen Mysticismus ausgedrückt habe, habe das Geheimniß der Natur und der Menschwerdung Gottes für eins und dasselbe gehalten. „Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigene Geburt in die Endlichkeit ist der erste Gedanke des Christenthums und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universum und der Geschichte desselben in der Idee der Dreieinigkeit, welche eben deswegen in ihm schlechthin nothwendig ist. Bekanntlich hat schon Lessing in der Schrift: Erziehung des Menschengeschlechts, die philosophische Bedeutung dieser Lehre zu enthüllen gesucht, und was er darüber gesagt hat, ist vielleicht das Spekulativste, was er überhaupt geschrieben. Es fehlt aber seiner Ansicht noch an der Beziehung dieser Idee auf die Geschichte der Welt, welche darin liegt, daß der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches

als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet."

Ganz und gar bewegt sich in der neuen Richtung, die kurz als theosophische bezeichnet werden kann, die 1804 (ein Jahr später als die Vorlesungen über das akademische Studium) erschienene, in hohem Maße unter dem Einflusse der neuplatonischen Lehre stehende Schrift Philosophie und Religion. Dieselbe will, wie sie erklärt, versuchen, von der im Bruno verhandelten, aber noch nicht vollständig aufgelösten Frage nach der Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten und ihrem Verhältnisse zu ihm den Schleier ganz hinwegzuheben.

Sie beginnt mit neuen Enthüllungen über das Absolute, die aber mit den früheren, auch denen des Bruno, nicht ganz übereinzustimmen scheinen. Das Absolute, versichert sie, das schlechthin einfache Wesen, welches durch die intellektuelle Anschauung erkannt werde, sei überhaupt nicht real, sondern nur ideal, aber gleich ewig mit dem schlechthin Idealen sei die ewige Form, die Absolutheit, welche darin bestehe, daß das schlechthin Ideale unmittelbar als ein solches, ohne also aus seiner Idealität herauszugehen, auch als ein Reales sei. Näher erfährt der Leser (leider ohne über die Bedeutung der Ausdrücke Ideal, Real, Form aufgeklärt zu werden), daß das Ideale das schlechthin Erste, die Form der Bestimmtheit des Realen durch das Ideale das Zweite, das Reale selbst das Dritte sei, und daß also unterschieden werden müsse: erstens das Schlechthin-ideale, das ewig über aller Realität schwebe und nie aus seiner Ewigkeit heraustrete, Gott, zweitens das Schlechthin-reale, welches nicht das wahre Reale von jenem sein könne, ohne ein anderes Absolutes, nur in anderer Gestalt zu sein, drittens das Vermittelnde beider, die Absolutheit oder die Form, die als ein Selbsterkennen beschrieben werden könne. Das selbständige Sich-selbst-erkennen, wird weiter ausgeführt, ist eine ewige Umwandlung der reinen Idealität in Realität, das Absolute wird sich daher nicht in einem bloß idealen Bilde von sich selbst objektiv, sondern in einem Gegenbilde, das zugleich es selbst, ein wahrhaft anderes Absolutes ist. Indem das Absolute durch sein Sich-selbst-erkennen ein wahrhaft anderes Absolutes produzirt, produzirt es die Ideen, die besondern Formen, darin die eine und gleiche Identität objektiv wird und das Allgemeine, die Absolutheit, mit dem Besonderen auf solche Weise eins wird, daß weder jene durch dieses noch dieses durch jene aufgehoben ist. Das andere Absolute ist die Uridee, in der alle anderen Ideen enthalten sind. Die Ideen sodann sind nothwendig wieder auf gleiche Weise produktiv, und die Einheiten, die aus ihnen hervorgehen, verhalten sich zu ihnen ebenso, wie sie sich selbst zur

Ureinheit verhalten. „Das ganze Resultat dieser fortgesetzten Subjekt-Objektivirung, welche nach dem Einen ersten Gesetz der Form der Absolutheit ins Unendliche geht, ist: daß sich die ganze absolute Welt mit allen Abstufungen der Wesen auf die absolute Einheit Gottes reduzirt, daß demnach in jener nichts wahrhaft Besonderes, und bis hierher nichts ist, das nicht absolut, ideal, ganz Seele, reine natura naturans wäre."

Hiernach sind, wie Schelling folgert, alle die unzähligen Versuche vergeblich gemacht worden, zwischen dem obersten Prinzipe der Intellektualwelt und der endlichen Natur eine Stetigkeit hervorzubringen, von denen der älteste und am öftesten wiederholte die Emanationslehre ist, nach welcher die Ausflüsse der Gottheit in allmählicher Abstufung und Entfernung von der Urquelle die göttliche Vollkommenheit verlieren und so zuletzt in das Entgegengesetzte, die Materie, übergehen. Die Unstatthaftigkeit dieser Versuche leuchtet auch daraus hervor, daß sie Gott zum Urheber des Bösen machen; und dasselbe gilt von denjenigen, die Gott einen regel- und ordnungslosen Stoff unterlegen, der die Dinge gebäre, nachdem er mit den Urbildern derselben geschwängert sei, denn die Materie, das Nichts, hat für sich durchaus keinen positiven Charakter und wird zum bösen Prinzip erst, nachdem der Abglanz des guten mit ihm in Konflikt getreten ist. „Vom Absoluten zum Wirklichen giebt es keinen stetigen Uebergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung denkbar. Sollte Philosophie das Entstehen der wirklichen Dinge auf positive Art aus dem Absoluten herleiten können, so müßte in diesem ihr positiver Grund liegen, aber in Gott liegt nur der Grund der Ideen, und auch die Ideen produziren unmittelbar nur wieder Ideen, und keine positive von ihnen oder vom Absoluten ausgehende Wirkung macht eine Leitung oder Brücke vom Unendlichen zum Endlichen ... Das Absolute ist das einzige Reale, die endlichen Dinge dagegen sind nicht real; ihr Grund kann daher nicht in einer Mittheilung von Realität an sie oder an ihr Substrat ..., er kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Absoluten liegen. Diese ebenso klare und einfache als erhabene Lehre ist auch die wahrhaft platonische ... Nur durch den Abfall vom Urbild läßt Plato die Seele von ihrer ersten Seligkeit herabsinken und in das zeitliche Universum geboren werden ... Es war ein Gegenstand der geheimen Lehre in den griechischen Mysterien, auf welche auch Plato deshalb nicht undeutlich hinweist, den Ursprung der Sinnenwelt nicht wie in der Volksreligion, durch Schöpfung, als ein positives Hervorgehen aus der Absolutheit, sondern als einen Abfall von ihr vorzustellen. Hierauf gründete sich ihre praktische Lehre, welche darin bestand, daß die Seele, das gefallene Göttliche im Menschen, so viel möglich von der Beziehung und Gemeinschaft des Leibes abgezogen und gereinigt werden müsse, um

so, indem sie dem Sinnenleben absterbe, das absolute wieder zu gewinnen und der Anschauung des Urbildes wieder theilhaftig zu werden."

Das Abfallende ist das Schlechthin-reale, jenes andere Absolute, welches von dem Schlechthin-idealen, dem ersten oder wahren Absoluten, durch sein Sich-selbst-erkennen, das die Urvernunft (λόγος) ist, als ein Gegenbild seiner selbst hervorgebracht ist. Daß dieses abfällt, ist nothwendig. Denn das wahre Absolute verleiht seinem Gegenbilde mit seinem Wesen auch seine Selbständigkeit oder Freiheit; das Gegenbild wäre nicht, wie es als Gegenbild des Absoluten doch sein muß, wahrhaft in sich selbst und absolut, könnte es nicht sich in seiner Selbstheit ergreifen, um als das andere Absolute wahrhaft zu sein; es kann aber nicht als das andere Absolute sein, ohne sich dadurch von dem wahren Absoluten zu trennen oder von ihm abzufallen. Der Grund des Abfalls, der übrigens kein zeitlicher Vorgang, sondern so ewig, d. i. außer aller Zeit, als die Absolutheit selbst und die Ideenwelt ist, liegt demnach nicht in dem wahren Absoluten, sondern in dem Abfallenden selbst. Im wahren Absoluten liegt nur der Grund der Freiheit des anderen Absoluten und damit der Möglichkeit des Abfalls; der Grund der Wirklichkeit liegt einzig im Abfallenden selbst.

Das abgefallene andere Absolute nun, welches, da es als Produkt der Urvernunft (des λόγος) reale Vernunft ist, als abgefallene Vernunft oder als Verstand (νοῦς) bezeichnet werden kann, und die in ihm, der Uridee, enthaltenen Ideen produziren die sinnlichen und wirklichen Dinge, die bloße Scheinbilder von ihnen sind. Inwiefern sie die sinnlichen Dinge zu produziren und in sich anzuschauen bestimmt ist, ist die abgefallene Vernunft Seele (Weltseele). Unmittelbare Abbilder der Ideen sind die Gestirne, und unter diesen sind diejenigen, die in der Dunkelheit der abgefallenen Welt wie Ideen im eigenen Lichte leuchten und das Licht, den Ausfluß der ewigen Schönheit in der Natur, verbreiten, Abbilder der ersten Ideen und demnach die ersten abgefallenen Wesen. Die den Gestirnen vorstehenden Ideen verbinden sich als Seelen mit organischen Leibern. In diesen Seelen drückt sich das Für-sich-selbst-sein des abgefallenen Gegenbildes, durch die Endlichkeit fortgeleitet, in seiner höchsten Potenz, nämlich als Ichheit aus. „Die Ichheit ist das allgemeine Prinzip der Endlichkeit. Die Seele schaut in allen Dingen einen Abdruck dieses Prinzips an. Am unorganischen Körper drückt sich das In-sich-selbst-sein als Starrheit, die Einbildung der Identität in Differenz oder Beseelung als Magnetismus aus. An den Weltkörpern, den unmittelbaren Scheinbildern der Idee, ist die Centrifugenz ihre Ichheit. „Wie aber im Planetenlauf die höchste Entfernung vom Centro unmittelbar wieder in Annäherung zu ihm übergeht, so ist der Punkt der äußersten Entfernung von Gott, die Ichheit, auch wieder der Moment der Rückkehr zum Absoluten, der Wiederaufnahme ins Ideale."

Die Ichheit ist „der Punkt, wo in der gefallenen Welt selbst wieder die urbildliche sich herstellt, jene überirdischen Mächte, die Ideen, versöhnt werden und in Wissenschaft, Kunst und sittlichem Thun der Menschen sich herablassen in die Zeitlichkeit". „Allen jenen Zweifelsknoten, woran die Vernunft seit Jahrtausenden sich müde gearbeitet hat, macht die alte, heilige Lehre ein Ende: daß die Seelen aus der Intellektualwelt in die Sinnenwelt herabsteigen, wo sie zur Strafe ihrer Selbstheit und einer diesem Leben (der Idee, nicht der Zeit nach) vorhergegangenen Schuld an den Leib wie an einen Kerker sich gefesselt finden, und zwar die Erinnerung des Einklangs und der Harmonie des wahren Universum mit sich bringen, aber sie in dem Sinnengeräusch der ihnen vorschwebenden Welt nur gestört durch Mißklang und widerstreitende Töne vernehmen."

Die weiteren Betrachtungen der in Rede stehenden Schrift beschäftigen sich mit der Freiheit des Menschen, seiner Sittlichkeit und Seligkeit, der Endabsicht und dem Anfange der Geschichte, und schließlich der Unsterblichkeit der Seele. Der Seele des Menschen, erfährt man unter Anderem aus ihnen, ist die Möglichkeit gegeben, ganz in sich selbst oder ganz im Absoluten zu sein, sich in die Absolutheit herzustellen oder aufs Neue in die Nicht-Absolutheit zu fallen und sich vom Urbilde zu trennen. Die Wirklichkeit des Einen oder des Anderen liegt einzig in ihr selbst. Dieses Verhältniß von Möglichkeit und Wirklichkeit ist der Grund der Erscheinung der Freiheit. In der Tendenz der Seele, ganz im Absoluten und dadurch erst vollkommen in sich selbst zu sein, mit dem Centro, mit Gott Eins zu sein, besteht die Sittlichkeit. Mit dieser fällt die Seligkeit zusammen. Wahrhaft sittlich ist die Seele nur dann, wenn die Sittlichkeit für sie zugleich die absolute Seligkeit ist. Unglücklich zu sein oder sich zu fühlen, ist die wahre Unsittlichkeit selbst. Das Urbild des Eins-seins von Sittlichkeit und Seligkeit, welches zugleich das Eins-sein der Wahrheit und der Schönheit ist, ist Gott. Gott ist auf eine völlig gleiche Weise absolute Seligkeit und absolute Sittlichkeit, oder beide sind die gleich unendlichen Attribute Gottes. Die Wiedervereinigung mit Gott, zu der die einzelne Seele durch die Sittlichkeit gelangt, wird für die Gattung durch die Geschichte herbeigeführt, die nur eine successiv sich entwickelnde Offenbarung Gottes ist. „Die Geschichte ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet; seine zwei Hauptpartien sind: die, welche den Ausgang der Menschheit von ihrem Centro bis zur höchsten Entfernung von ihm darstellt, die andere, welche die Rückkehr. Jene Seite ist gleichsam die Ilias, diese die Odyssee der Geschichte. In jener war die Richtung centrifugal, in dieser wird sie centripetal. Die große Absicht der gesammten Welterscheinung drückt sich auf diese Art in der Geschichte aus. Die Ideen, die Geister mußten von ihrem Centro abfallen, sich in der Natur, der allgemeinen Sphäre des

Abfalls, in die Besonderheit einführen, damit sie nachher, als besondere, in die Indifferenz zurückkehren und, ihr versöhnt, in ihr sein könnten, ohne sie zu stören." Was den Anfang der Geschichte betrifft, so muß angenommen werden, „daß die gegenwärtige Menschengattung die Erziehung höherer Naturen genossen, so daß dieses Geschlecht, in dem bloß die Möglichkeit der Vernunft, aber nicht die Wirklichkeit wohnt, sofern es nicht dazu gebildet wird, alle seine Kultur und Wissenschaft nur durch Ueberlieferung und durch Lehre eines früheren Geschlechtes besitzt, von dem es die tiefere Potenz oder das Residuum ist, und welches, der Vernunft unmittelbar durch sich selbst theilhaftig, nachdem es den göttlichen Samen der Ideen, der Künste und Wissenschaften auf der Erde ausgestreut, von ihr geschwunden ist." Die Seele ist ihrem An-sich oder Wesen nach, welches die Idee oder der in Gott seiende Begriff von ihr ist, ewig. Dieses Ewige der Seele aber ist nicht ewig wegen der Anfang- oder wegen der Endlosigkeit seiner Dauer, sondern es hat überhaupt kein Verhältniß zur Zeit; es kann daher auch nicht unsterblich heißen in dem Sinne, in welchem dieser Begriff den einer individuellen Fortdauer in sich schließt. „Es ist daher Mißkennen des echten Geistes der Philosophie, die Unsterblichkeit über die Ewigkeit der Seele und ihr Sein in der Idee zu setzen, und, wie uns scheint, klarer Mißverstand, die Seele im Tode die Sinnlichkeit abstreifen und gleichwohl individuell fortdauern lassen." Hiermit soll jedoch nicht gesagt sein, daß die Seele mit der Trennung vom Leibe ihr individuelles Dasein verliere; vielmehr wird jede Seele, bis es ihr gelungen sein wird, sich ganz vom Leibe und von aller Beziehung auf die Materie zu befreien und mit Aufgabe ihrer Individualität in Gott zurückzukehren, sich, wenn sie den gegenwärtigen Zustand verläßt, aufs Neue im Scheinbilde anschauen, und zwar bestimmt sie sich selbst den Ort ihrer Palingenesie, indem sie entweder in den höheren Sphären und auf besseren Sternen ein zweites, weniger der Materie untergeordnetes Leben beginnt, oder an noch tiefere Orte verstoßen wird. Die Rückkehr aller Seelen in ihren Ursprung, die Intellektualwelt, wird die Auflösung der Sinnenwelt sein, denn diese besteht nur in der Anschauung der Geister (nämlich nicht der bewußten, sondern der noch unbewußten Geister oder, was dasselbe ist, der Ideen, welche sie durch unbewußtes Anschauen produziren). Mit der Rückkehr aller Seelen in Gott und dem Verschwinden der Natur, dieses verworrenen Scheinbildes gefallener Geister, ist die Versöhnung des Abfalls, die Endabsicht der Geschichte, erreicht. Der Abfall ist aber nicht bloß von dieser negativen Seite, daß durch seine Versöhnung das von ihm Hervorgerufene wieder aufgehoben wird, sondern auch von einer positiven zu betrachten. „Denn die erste Selbstheit der Ideen war eine aus der unmittelbaren Wirkung Gottes herfließende: die Selbstheit und Absolutheit

aber, in die sie sich durch die Versöhnung einführen, ist eine selbstgegebene, so daß sie als wahrhaft selbständige, unbeschadet der Absolutheit, in ihr sind; wodurch der Abfall das Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes wird. „Indem Gott, kraft der ewigen Nothwendigkeit seiner Natur, dem Angeschauten die Selbstheit verleiht, giebt er sich selbst dahin in die Endlichkeit, und opfert es gleichsam, damit die Ideen, welche in ihm ohne selbstgegebenes Leben waren, ins Leben gerufen, eben dadurch aber fähig werden, als unabhängig existirende wieder in der Absolutheit zu sein, welches durch die vollkommene Sittlichkeit geschieht." —

Nach dem Neu-Platonismus gewann die Lehre Jakob Böhmes Macht über Schelling. Schon in der „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre" (1806) erneuerte er Gedanken dieses Theosophen und rühmte die sogenannten Schwärmer, welche nichtgestillte Sehnsucht und ursprüngliche Begeisterung zur Erforschung des inwohnenden und lebendigen Grundes aller Dinge hingezogen habe, und welchen in den letzten Jahrhunderten die rechte Tiefe der Wissenschaft und die wirkliche Durchdringung aller Theile der Erkenntniß mit dem innersten Centrum derselben überlassen geblieben sei, jene Ungelehrten und Einfältigen, welche den Neid der so sich nennenden Gelehrten erregt haben und durch den Hochmuth derselben verdrängt und in Bann gethan seien. „Ich schäme mich des Namens vieler sogenannter Schwärmer nicht, sondern will ihn noch laut bekennen und mich rühmen, von ihnen gelernt zu haben, wie auch Leibniz gerühmt hat, sobald ich mich dessen rühmen kann. Meine Begriffe und Ansichten sind mit ihren Namen gescholten worden, schon als ich selbst nur ihre Namen kannte. Dieses Schelten will ich nun suchen wahr zu machen: habe ich ihre Schriften bisher nicht ernstlich studirt, so ist es keineswegs aus Gründen der Verachtung geschehen, sondern aus tadelnswerther Nachlässigkeit, die ich mir ferner nicht will zu Schulden kommen lassen." In einer neuen Gestalt, die sich unter dem Einflusse Böhmes gebildet hatte, stellte sich dann die Lehre Schellings in den Untersuchungen über die menschliche Freiheit (1809) und weiter in der Schrift gegen Jacobi (1812) dar.

Die Untersuchungen über die menschliche Freiheit beschäftigen sich mit demselben Problem, wie die Schrift Philosophie und Religion, dem Hervorgange der endlichen Dinge aus Gott, aber in der Weise, daß sie bestimmter und nachdrücklicher die Seite an ihm hervorheben, nach der es das Problem der Möglichkeit des Bösen ist. Und dieses gilt Schelling, indem er voraussetzt, das Böse könne nur ein Produkt der menschlichen Freiheit sein, deren realer und lebendiger Begriff eben der sei, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sei, für einerlei mit demjenigen des Wesens der menschlichen Freiheit. Erst mit diesem Gegenstande, meint er,

komme der innerste Mittelpunkt der Philosophie zur Betrachtung, denn der eigentliche Gegensatz, um den es sich in der Philosophie handele, sei noch nicht derjenige, dessen Wurzel er durch seine früheren Arbeiten ausgerissen habe, der Gegensatz zwischen dem Geiste als dem Subjektiven oder Denkenden und der Natur als dem Objektiven oder Seienden, sondern erst derjenige von Nothwendigkeit und Freiheit. Die Erklärung, welche die Schrift Philosophie und Religion von dem Ursprunge der Endlichkeit und damit auch des Bösen und weiter des Vermögens des Bösen, der Freiheit, gegeben hatte, daß nämlich das Erzeugniß des Sich=selbst=erkennens Gottes, sein Gegenbild, das andere Absolute, von Gott abgefallen sei, und daß das Vermögen des Abfallens, die Freiheit, dem Gegenbilde nothwendig mit der Absolutheit zukomme, die es als das Gegenbild des Absoluten besitze, erscheint ihm jetzt nicht mehr als genügend. Denn wie die Emanationslehre und der Dualismus, der in einer Gott ursprünglich gegenüberstehenden Materie das Prinzip des Bösen erblicke (vergleiche oben S. 295), scheine auch sie mit der Annahme, daß Gott dem abfallenden Gegenbilde das Vermögen des Bösen gegeben habe, Gott zum Urheber des Bösen zu machen; es sei aber ein sich widersprechender Gedanke, daß Gott, der als lautere Güte betrachtet werde, der Urheber des Bösen sei, wenn auch nur indirekt durch Verleihung des Vermögens dazu. Die Freiheit müsse eine von Gott unabhängige Wurzel haben. Die wahre Lösung des Problems findet er nun in dem Gedanken, daß die Freiheit und mit ihr das Böse und die Welt der endlichen Dinge aus etwas in Gott stamme, was nicht er selbst sei, aus einem von ihm zwar unzertrennlichen, aber doch unterschiedenen Wesen. Dieser Gedanke ist aber, wie er meint, auch abgesehen davon, daß nur von ihm aus das in Rede stehende Problem gelöst werden kann, nothwendig. Man muß nämlich unterscheiden zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist. Da nun nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben, wie auch alle Philosophien sagen, nur daß sie von diesem Grunde als einem bloßen Begriffe reden, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Der Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, der Urgrund oder vielmehr Ungrund, wie man ihn nennen muß, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt, denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz; er ist die Natur in Gott. Er geht Gott vorher, aber dieses Vorhergehen ist weder als Vorhergehen der Zeit nach noch als Priorität des Wesens zu denken. „In dem Cirkel, daraus Alles wird, ist es kein Widerspruch, daß das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm gezeugt werde. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil Alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das Andere und doch nicht ohne das Andere ist. Gott

hat in sich einen inneren Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existirenden vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existirte.“ Der in Gott seiende Grund seiner Existenz, berichtet Schelling weiter, kann näher beschrieben werden als die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären. Diese Sehnsucht ist für sich betrachtet Wille, „Wille, in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbständiger und vollkommener Wille, indem der Verstand eigentlich der Wille in dem Willen ist. Dennoch ist sie im Willen des Verstandes, nämlich Sehnsucht und Begierde desselben; nicht ein bewußter, sondern ein ahndender Wille, dessen Ahndung der Verstand ist.“ „Entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseins ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen anderen Gegenstand haben kann als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst, sie ist im Anfange bei Gott, und der in Gott gezeugte Gott selbst. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand — das Wort jener Sehnsucht, und der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeuge bildet. Die erste Wirkung des Verstandes in ihr ist die Scheidung der Kräfte, indem er nur dadurch die in ihr unbewußt, als in einem Samen, aber doch nothwendig enthaltene Einheit zu entfalten vermag.“

Die Mittheilungen, welche Schelling weiterhin zu machen weiß: über die Bildung der Natur durch die Scheidung der Kräfte, die Stellung des Menschen in der Natur, die Macht des finsteren Prinzips und die Kraft des Lichtes im Menschen, den tiefsten Abgrund, den er mit dem höchsten Himmel in sich trägt, den Unterschied des Universalwillens in ihm und seines Eigenwillens, in dessen Auflehnung gegen den Universalwillen das Böse besteht, die Persönlichkeit Gottes, die wie alle Persönlichkeit auf einer Verbindung eines Selbständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis beruht und näher durch das Band Gottes mit der Natur begründet ist, die Endabsicht der Schöpfung, die Geschichte als Offenbarung Gottes, den Verlauf der Geschichte, das Ende des Bösen — alle diese Mittheilungen dürfen hier übergangen werden. Nur das Eine mag noch hervorgehoben werden, daß er zu der Kantischen Erklärung der Möglichkeit der Freiheit zurückkehrt, ohne jedoch die Voraussetzung derselben, die Lehre von der Zeit als einer bloßen Form des bewußten Anschauens, als eines bloßen Phäno-

mens des individuellen Bewußtseins, wiederherzustellen. Der gewöhnliche Begriff der Freiheit, sagt er, nach welchem sie in ein völlig unbestimmtes Vermögen gesetzt werde, von zwei kontradiktorisch Entgegengesetzten, ohne bestimmende Gründe, das Eine oder das Andere zu wollen, führe zu den größten Ungereimtheiten. Der einzige Beweis für diesen Begriff bestehe in dem Berufen auf die Thatsachen, aber dies sei eine schlechte Beweisart, indem sie von dem Nichtwissen des bestimmenden Grundes auf das Nichtdasein schließe. „Die Hauptsache ist, daß dieser Begriff eine gänzliche Zufälligkeit der einzelnen Handlungen einführt, und in diesem Betracht sehr richtig mit der zufälligen Abweichung der Atome verglichen worden ist, die Epikurus in der Physik in gleicher Absicht ersann, nämlich dem Fatum zu entgehen. Zufall aber ist unmöglich, widerstreitet der Vernunft wie der nothwendigen Einheit des Ganzen; und wenn Freiheit nicht anders als mit der gänzlichen Zufälligkeit der Handlungen zu retten ist, so ist sie überhaupt nicht zu retten." Die Freiheit bestehe aber so wenig in der Zufälligkeit der Handlungen, daß vielmehr nur die absolute Nothwendigkeit die absolute Freiheit sei. Absolut nothwendig nämlich seien diejenigen Handlungen, die unmittelbar aus dem intelligibelen Wesen des Handelnden, welches nach dem Idealismus außer allem Kausalzusammenhang wie außer oder über aller Zeit sei, nach dem Gesetze der Identität mit absoluter Nothwendigkeit folgen, und eben diese Handlungen seien auch solche der absoluten Freiheit, denn frei sei, was nur den Gesetzen seines eigenen Wesens gemäß handele und von nichts Anderem weder in noch außer ihm bestimmt sei. Allein, fährt Schelling fort, jene absolute Nothwendigkeit würde doch nicht zugleich absolute Freiheit sein, wenn das intelligibele Wesen des Menschen ein todtes Sein und ein ihm bloß gegebenes wäre; vielmehr würde dann die Zurechnungsfähigkeit und alle Freiheit aufgehoben. Jene innere Nothwendigkeit sei nur dann selber Freiheit, wenn das Wesen des Menschen wesentlich seine eigene That sei. Und das Letztere sei wirklich der Fall. Der Mensch sei in der ursprünglichen Schöpfung ein unentschiedenes Wesen; nur er selbst könne sich entscheiden. „Aber diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen; sie fällt außer aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung (wenn gleich als eine von ihr verschiedene That) zusammen. Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in den Anfang der Schöpfung (das Centrum) erschaffen. Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch, als eine der Natur nach ewige That. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch außer dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger Anfang ist." —

Das letzte Erzeugniß der theosophischen Spekulation Schellings ist die Lehre, die den Inhalt der von ihm in Berlin gehaltenen, nach seinem Tode veröffentlichten Vorlesungen bildet.

Dieselbe geht von einer Bestimmung über die Grenzen des Vermögens der reinen Vernunft aus. Die Vernunft, meint sie, könne aus sich selbst nur das Wesen dessen, was existire, nicht aber die wirkliche Existenz eines Gegenstandes, die etwas über den bloßen Begriff desselben Hinausgehendes sei, nur den Gehalt dessen, was in der Erfahrung vorkomme, das Wirkliche, nicht aber die Wirklichkeit dieses Wirklichen erkennen. Daß überhaupt etwas existire, und daß insbesondere dieses Bestimmte, a priori Eingesehene in der Welt existire, könne nur die Erfahrung lehren. Die Vernunft vermöge von sich aus, ohne irgendwie die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen, zwar zu dem Inhalte des Existirenden zu gelangen, aber so wisse sie a priori nur, was existiren könne, oder was, wenn überhaupt etwas existire, existiren müsse. Sie habe freilich mit gar nichts Anderem als mit dem Seienden zu thun, aber mit demselben nur der Materie, dem Inhalt nach; nicht habe sie zu zeigen, daß es sei. Daß das, was den Inhalt des Wirklichen bilde, existire, sei etwas rein Zufälliges. Es sei daher nur eine logische Welt, in der wir uns in der reinen Vernunftwissenschaft bewegen. Den früher von ihm angenommenen ontologischen Beweis, der dieser Ansicht widerspricht, verwirft Schelling jetzt ausdrücklich, — nicht aus dem von Kant angegebenen Grunde, daß die Existenz keine zum Inhalte irgend eines Begriffes gehörende Bestimmung sei (Kant, erklärt er, habe den eigentlichen Fehler des Schlusses nicht entdeckt), sondern mit dem schon von Gaunilo geltend gemachten. Aus dem Begriffe Gottes, sagt er (ohne sich übrigens auf die Schwierigkeiten einzulassen, die sich aus diesem Einwande ergeben, vergleiche oben Band I, S. 237 ff.), folge in Ewigkeit nicht mehr als dieses: daß Gott, wenn er existire, a priori d. i. seiner Natur oder seinem Wesen nach oder nothwendig existire.

Weiter sucht nun Schelling zu zeigen, daß die Vernunft, wenn sie auch rein aus sich selbst nur das Was des Seienden, das sein Könnende, zu erkennen vermöge, doch in ihrem Streben nach weiteren Erkenntnissen, nach Erkenntnissen, die das Wirkliche in seiner Wirklichkeit zum Gegenstande haben, nicht lediglich darauf angewiesen sei, Erfahrungen zu machen und Schlüsse aus ihren Erfahrungen zu ziehen. Er stellt der reinen Vernunftwissenschaft, die er als negative Philosophie bezeichnet und von der er sagt, daß sie nothwendig Naturphilosophie und Geistesphilosophie sei, da zu dem Möglichen nicht bloß die Natur, sondern auch die Welt des Geistes gehöre, unter dem Namen der positiven Philosophie eine das Wirkliche in seiner Wirklichkeit erkennende Wissenschaft gegenüber, welche, wenn sie auch in gewisser Weise der Erfahrung bedürfe, doch zu derselben in einem ganz

anderen Verhältnisse stehe als die sogenannte Erfahrungswissenschaft. Aus seinen ebenso unklaren als weitschweifigen Erörterungen über die Natur dieser Wissenschaft können hier nur kurz die Hauptpunkte hervorgehoben werden. Als ihren Gegenstand giebt er Gott an, dessen Begriff zwar die negative Philosophie finde, aber so, daß sie bei ihm als einem Unerkannten und für sie Unerkennbaren stehen bleiben müsse. Der Begriff Gottes soll aber nicht ihren Ausgangspunkt bilden, sondern ihr Ziel. Sie soll ausgehen von dem bloß Existirenden, in welchem gar nichts gedacht wird, als eben das bloße Existiren, und versuchen, ob von ihm aus zur Gottheit zu gelangen sei. Von dem Begriffe des bloß unzweifelhaft Existirenden soll sie ausgehen, um das so Existirende bis an den Punkt zu führen, wo es sich als wirklichen oder existenten Herrn des Seins der Welt, als persönlichen wirklichen Gott erweist. Nicht Gottes Existenz also soll sie beweisen, sondern umgekehrt die Gottheit des unzweifelhaft Existirenden, und dieses in dem Sinne, daß sie von dem bloß Existirenden, welches insoweit nicht Gott ist, zeigt, nicht, es sei seiner Natur nach, sondern es sei effektiv, actu, der Wirklichkeit nach, a posteriori Gott. Man sollte hiernach glauben, es handle sich zunächst darum, ein dem Begriffe des Existirenden, wie er durch die negative Philosophie aufgestellt sei, Entsprechendes, ein unzweifelhaft Existirendes in der Erfahrung nachzuweisen, um dann an demselben das, was seine bloße Existenz sei, aufzusuchen und weiter den so gefundenen, in dieser Vollständigkeit der negativen Philosophie unerreichbaren Begriff des Existirenden klar und bestimmt zu machen und mit Hülfe der Erfahrung, aus der er geschöpft sei, zu entwickeln. Allein so meint es Schelling nicht. Das unzweifelhaft Existirende, dessen Göttlichkeit nachgewiesen werden soll, hat man nach ihm schon dadurch, daß man den Begriff des Existirenden, den schon die negative Philosophie besitzt, denkt. „Versteht man, sagt er im unmittelbaren Anschluß an seine Kritik des ontologischen Beweises, unter dem ex cujus essentia sequitur existentia eben nur das nothwendig Existirende selbst, soweit es nämlich nichts ist als dieses, bei dem man sonst weiter an nichts denkt, als daß es eben das Existirende ist, so bedarf es für dessen Existenz allerdings keines Beweises; es wäre Unsinn, von dem, was eben nur als das im verbalen Sinn Existirende gedacht worden ist, beweisen zu wollen, daß es existirt. Aber dieses, das nichts ist, das keinen Begriff hat, als eben das Existirende zu sein (und mit diesem, dem seinem Begriff Zuvorkommenden, fängt die positive Philosophie an), dieses ist noch keineswegs Gott, wie ja einfach an Spinoza zu sehen, dessen höchster Begriff eben jenes bloß Existirende ist, welches er selbst so beschreibt: quod non cogitari potest nisi existens, in dem gar nichts gedacht wird als eben die Existenz, und das Spinoza zwar Gott nennt, das aber nicht Gott ist, nämlich Gott in dem

Sinne, wie Leibniz und wie die von ihm vertheidigte Metaphysik das Wort Gott genommen hat. Spinozas Fehler, wenn man ihm darin Recht geben muß, daß das einzige Positive, wovon sich ausgehen läßt, eben jenes bloß Existirende sei, liegt darin, daß er dieses sofort = Gott setzt, ohne daß er gezeigt hätte, wie es die wahre Philosophie thun muß, wie man von dem bloß Existirenden als prius zu Gott als posterius gelangen kann." Es ist hiernach offenbar die eben verworfene ontologische Beweisart, mittelst deren Schelling den Ausgangspunkt der positiven Philosophie, die Gewißheit, daß überhaupt etwas existire, gewinnt. Aus dem bloßen Begriffe des Existirenden schließt er, daß das im Uebrigen noch ganz unbestimmte und unbekannte Etwas, welches in diesem Begriffe mit der Bestimmtheit des Existirens gedacht werde, mit dieser Bestimmtheit nicht bloß gedacht werde, sondern auch wirklich existire, daß es, mit anderen Worten, ein Existirendes wirklich gebe. Der Erfahrung glaubt er, um zu dieser Gewißheit zu gelangen, in keiner Weise zu bedürfen, weder der für die Vernunft zufälligen Erfahrung noch (wenn es eine solche giebt) derjenigen, welche die Vernunft dadurch besitzt, daß sie überhaupt Vernunft ist. Das Sein, sagt er, von dem die positive Philosophie ausgehe, sei das absolut außer dem Denken befindliche, welches ebenso wohl auch über aller Erfahrung sei, das schlechterdings transscendente Sein; Empirismus sei also die positive Philosophie wenigstens insofern nicht, als sie nicht von der Erfahrung ausgehe, — weder in dem Sinne, daß sie, wie der Mysticismus, ihren Gegenstand, das wirklich Existirende, in einer unmittelbaren Erfahrung zu besitzen wähne, noch auch so, daß sie, wie der Dogmatismus in seinen Beweisen von der Existenz Gottes, von einem in der Erfahrung Gegebenen, einer empirischen Thatsache, durch Schlüsse zu ihrem Gegenstande zu gelangen suche. Da aber nur die negative Philosophie reine Vernunftwissenschaft sein soll, so muß die positive doch auf irgend eine Weise auf die Erfahrung angewiesen sein. Schelling erkennt dies, wie schon bemerkt wurde, an. Wenn der reine Rationalismus, sagt er, apriorische Philosophie sei, so bleibe für die positive Philosophie nichts Anderes übrig, als Empirismus zu sein, wenn auch nicht Empirismus in dem Sinne, wie er meist gedacht werde, nicht bloßer alles Apriorische ausschließender Empirismus. Welches ist denn nun das Verhältniß der positiven Philosophie zur Erfahrung, wenn sie nicht von derselben ausgeht? Wenn sie nicht von der Erfahrung ausgehe, antwortet Schelling, so verhindere doch nichts, daß sie der Erfahrung zugehe und so a posteriori beweise, was sie beweisen solle, daß das, wovon sie ausgehe, Gott sei. Sie gehe in die Erfahrung selbst hinein und verwachse gleichsam mit ihr. Ihr Empirismus sei ein metaphysischer. Näher bestimmt er dieses Verhältniß folgendermaßen: die positive Philosophie nimmt das, was sie beweisen will, daß das zunächst als das bloß Existirende Gedachte

Gott sei, hypothetisch an; sodann zeigt sie, daß das Dasein Gottes eine gewisse Folge haben könne, — nicht, daß es nothwendig eine gewisse Folge habe, denn die nothwendigen Folgen aus dem Begriffe Gottes abzuleiten, würde Sache der negativen Philosophie sein, sondern daß es dieselbe haben könne, wenn nämlich Gott es wolle; das Dasein dieser Folge endlich weist sie als eine Thatsache der Erfahrung nach und schließt hieraus, daß Gott wirklich existire und wirklich seiner Existenz die angenommene Folge zu geben sich entschlossen habe und diesem freien Entschlusse die freie That habe folgen lassen. Als das Wirkliche der Erfahrung aber, zu welchem die positive Philosophie fortgehe, giebt Schelling das religiöse Bedürfniß der Menschheit und seine Bethätigung an. Die positive Philosophie wird ihm daher zur Philosophie der Religion und der Geschichte der Religion oder, nach dem Titel der Vorlesungen, die er über sie gehalten hat, zur Philosophie der Mythologie und der Offenbarung. Die Offenbarung, bemerkt er zu dieser Bezeichnung, sei für die positive Philosophie nicht Ausgangspunkt, nicht Quelle, wie sie es für die sogenannte christliche Philosophie sei, von der jene in dieser Hinsicht toto coelo verschieden sei; Philosophie der Offenbarung sei ganz ebenso gemeint wie die ähnlichen Zusammensetzungen: Philosophie der Natur, Philosophie der Geschichte, Philosophie der Kunst, also so, daß die Offenbarung dabei als Gegenstand, nicht als Quelle oder Autorität gemeint sei.

Dem Berichte über die Unterscheidung der negativen und der positiven Philosophie mögen noch zwei auf das Verhältniß dieser Wissenschaften bezügliche Stellen aus den Vorlesungen über die Philosophie der Offenbarung hinzugefügt werden. „Die positive Philosophie, sagt Schelling, ist die eigentlich freie Philosophie; wer sie nicht will, mag sie lassen, ich stelle es Jedem frei, ich sage nur, daß, wenn einer z. B. den wirklichen Hergang, wenn er eine freie Weltschöpfung u. s. w. will, er dieses Alles nur auf dem Wege einer solchen Philosophie haben kann. Ist ihm die rationale Philosophie genug, und verlangt er außer dieser nichts, so mag er bei dieser bleiben, nur muß er aufgeben, mit der rationalen Philosophie und in ihr haben zu wollen, was diese in sich schlechterdings nicht haben kann, nämlich eben den wirklichen Gott und den wirklichen Hergang und ein freies Verhältniß Gottes zur Welt." „Ich habe schon gesagt, lautet die andere Stelle, die negative werde vorzugsweise die Philosophie für die Schule bleiben, die positive die Philosophie für das Leben. Durch beide zusammen wird erst die vollständige Weihe gegeben sein, die man von der Philosophie zu verlangen hat. Bekanntlich wurden bei den eleusinischen Weihen die kleinen und die großen Mysterien unterschieden, die kleinen galten als eine Vorstufe der großen . . . Die positive Philosophie ist die nothwendige Folge der rechtverstandenen negativen, und so kann man wohl

sagen: in der negativen Philosophie werden die kleinen, in der positiven die großen Mysterien der Philosophie gefeiert."

Was das Verhältniß des Systems der negativen und der positiven Philosophie zu der Identitätslehre betrifft, so bestimmt Schelling dasselbe dahin, daß die Letztere in vervollkommneter Gestalt in dem Ersteren enthalten sei, und näher, daß sie mit der negativen Philosophie zusammenfalle. Mit der Entdeckung der positiven Philosophie habe er die Identitätslehre nicht aufgegeben, sondern sei sich nur ihrer wahren Bedeutung bewußt geworden, daß sie nämlich als rein rationale nur die negative Philosophie sei und auf eine höhere, die positive, hinweise. Solange er mit der aus der Zersetzung der alten rationalen Metaphysik durch den Kriticismus entstandenen Aufgabe, eine neue zu errichten, beschäftigt gewesen sei, habe er nicht an etwas darüber Hinausgehendes denken können; es sei nach dem Gesetze des Fortschrittes in der Wissenschaft nothwendig gewesen, daß er in seinem neuen Rationalismus Alles zu besitzen geglaubt habe. Nicht ganz scheint es mit dieser Erklärung übereinzustimmen, wenn er gleich darauf versichert, für ihn sei die Identitätsphilosophie nur ein Uebergang gewesen; er sei innerlich weit davon entfernt gewesen, dieselbe in dem Sinne für die ganze Philosophie zu nehmen, in welchem dies nachher geschehen sei. „Wenn ich", bemerkt er weiter, „die positive Philosophie, auch nachdem sie gefunden war, höchstens durch Andeutungen erkennen ließ, unter anderen durch die bekannten Paradoxien einer polemischen Schrift gegen Jacobi, so glaube ich, daß auch diese Zurückhaltung eher zu loben als zu tadeln war; denn damit habe ich einer Richtung, mit der ich nichts gemein haben wollte, volle Zeit gelassen, sich zu entwickeln und auszusprechen."

Wenn den vorstehenden Mittheilungen über das System der negativen und der positiven Philosophie jetzt noch die Notiz hinzugefügt wird, daß dasselbe einen ausgedehnten Gebrauch von den Grundbegriffen der Aristotelischen Metaphysik und Psychologie, namentlich den Begriffen des potentiellen und des aktuellen Seins, macht und daß es andererseits mehr als die früheren theosophischen Schriften Schellings sich in ein näheres Verhältniß zur christlichen Glaubenslehre zu setzen bemüht ist, so ist ihm hier wohl reichlich das Maß von Berücksichtigung zu Theil geworden, auf welches es nach seinem inneren Werthe und nach seiner geschichtlichen Bedeutung Anspruch machen kann.

Die Identitätsphilosophie (wenn unter dieser Bezeichnung auf der einen Seite die Naturphilosophie in ihren ersten Formen nebst dem Systeme des transscendentalen Idealismus, auf der anderen die Abfalls- und

Freiheitslehre mit befaßt werden) brachte eine tiefe und ausgedehnte Wirkung hervor. Sie fand rasch eine große Zahl von Anhängern, die eifrig bemüht waren, sie zu verdeutlichen und auszubauen oder auch in ihren Grundzügen durch mehr oder weniger tief greifende Aenderungen zu verbessern, und die im Allgemeinen für ihre Bestrebungen lebhafte Theilnahme fanden. Und von denen, die in ihr keine Befriedigung zu finden vermochten, maßen Viele ihr doch die Bedeutung eines großen Fortschrittes in der Entwickelung der Philosophie bei. Die Mehrzahl derer, die in Deutschland nach Fichte mit neuen auf das Ganze der Philosophie bezüglichen Auffassungen hervorgetreten sind und eine ansehnlichere Anhängerschaft für dieselben gewonnen haben — Baader, Schleiermacher, Krause, Hegel, Schopenhauer —, stehen, freilich in sehr verschiedenem Maße und in sehr verschiedener Weise, unter dem Einflusse Schellingscher Ideen.

Der erste der eben Genannten, **Franz Baader** (später geadelt), ist 1765 zu München geboren und 1841 daselbst gestorben. Er war zuerst Arzt, dann Beamter im bayerischen Berg- und Hüttenwesen, dann, seit der Gründung der Münchener Universität, Honorarprofessor an derselben, als welcher er unter Anderem Vorlesungen über religiöse Philosophie, über spekulative Dogmatik, über Jakob Böhme, über den morgenländischen und den abendländischen Katholicismus gehalten hat. Seine Schriften, deren von einigen Schülern veranstaltete Gesammtausgabe zusammen mit seinem Nachlasse und den Zuthaten der Herausgeber sechzehn Bände umfaßt, bestehen bis auf die eben erwähnten Vorlesungen und die Fermenta cognitionis, die unter Bekämpfung der irreligiösen Philosophie seiner Zeit eine neue religiöse anbahnen sollen, aus kleinen Aufsätzen, Abhandlungen und Rezensionen.

Baaders Standpunkt war insoweit derjenige der Scholastik, als er der Philosophie die Aufgabe stellte, von dem Glauben an die Lehre der katholischen Kirche zur Vernunfterkenntniß fortzuschreiten. Die Ansicht, daß die Vernunft selbständig die übersinnliche Wahrheit zu finden vermöge, galt ihm für den Grundirrthum der neueren Philosophie, wenn er auch manche Ergebnisse der Letzteren, insbesondere Gedanken Kants, Fichtes und Schellings, für die Fortbildung der christlichen Erkenntniß verwenden zu können glaubte. Mehr aber als Augustinus und Thomas, die er von den Lehrern der Kirche am meisten verehrte, zogen ihn die Mystiker und Theosophen, Meister Eckhardt, Tauler, Paracelsus und vor Allen Jakob Böhme, an. Der Geistesrichtung, die sich in seiner Bevorzugung der Mystiker und Theosophen vor den Scholastikern zu erkennen giebt, entspricht es, daß er dem Anspruche des Papstthums, die theologische und philosophische Forschung zu beaufsichtigen und über die Zulässigkeit ihrer Ergebnisse zu entscheiden,

mit Kraft und Entschiedenheit entgegentrat. Was sein Verhältniß zu Schelling betrifft, so war es das einer mannigfaltigen wechselseitigen Anregung. Er hat in die Entwickelung Schellings namentlich dadurch eingegriffen, daß er ihn Jakob Böhme zuführte.

Die Hauptergebnisse der theosophischen Spekulation Baaders betreffen das Wesen Gottes, die Schöpfung und den Ursprung und die Ueberwindung des Bösen. Das Sein Gottes, findet er, ist nicht ein bloßes Bestehen, sondern eine ewige Selbsterzeugung, in der ein immanenter und ein emanenter Prozeß zu unterscheiden sind. Durch den immanenten Prozeß gebiert Gott, der Urwille, sich selbst und wird sich als dreieiniger offenbar, durch den emanenten bestimmt sich die Dreiheit in seiner Einheit zur Dreipersönlichkeit. Die Schöpfung der Welt, die von seiner Selbsterzeugung durchaus unterschieden werden muß, ist eine freie That Gottes, nicht eine nothwendige Folge seines Wesens. Die von Gott ursprünglich geschaffene Welt ist nicht die im Raume und in der Zeit seiende. Diese ist erst aus jener hervorgegangen. Infolge des Abfalls Lucifers nämlich, dem der des Menschen folgte, stürzte die von Gott geschaffene Welt dem Abgrunde der Hölle zu, Gott hielt sie aber in ihrem Sturze auf, und dadurch machte er sie zeitlich, räumlich und materiell. Diese That Gottes ist die Schöpfung, deren Geschichte die Bibel erzählt. Das Böse ist hiernach nicht, wie die Neuplatoniker lehrten, eine Folge der Materie, sondern umgekehrt die Materie eine Folge des Bösen. Indem die Menschheit das ihr in Christo gebotene Heil ergreift, gewinnt sie die Kraft zur Ueberwindung des Bösen. Nach der völligen Ueberwindung desselben wird auch die Natur in ihren ursprünglichen Zustand zurückkehren.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher ist geboren 1768 zu Breslau, wo sein Vater Prediger war. Bis in sein neunzehntes Jahr gehörte er der Brüdergemeinde an, deren Lehranstalten er auch seine erste wissenschaftliche Bildung und seine Einführung in die Theologie zu verdanken hatte. Nachdem er, durch die freieren religiösen Ansichten, zu denen er gelangt war, bewogen, aus der Brüdergemeinde ausgetreten war, bezog er die Universität Halle. Neben theologischen und philologischen widmete er sich hier auch philosophischen Studien, deren Gegenstand zunächst die Leibniz-Wolffische, dann die Kantische Lehre bildete. Als Prediger wirkte er zuerst in Landsberg an der Warthe, dann, 1794 bis 1802, an der Charité in Berlin, dann zwei Jahre in Stolpe. Auf die Entwickelung seiner philosophischen Ansichten gewannen in diesen Jahren namentlich Spinoza, Plato und Fichte Einfluß. 1804 wurde er außerordentlicher

Professor der Theologie und Universitätsprediger in Halle. Hier wurde er durch den aus Norwegen stammenden Professor der philosophischen Naturwissenschaft, Steffens (der sich außer durch seine phantastischen philosophischen Schriften und eine Autobiographie durch seine Theilnahme an der kirchlichen Bewegung bekannt gemacht hat), einen Freund und Anhänger Schellings, veranlaßt, sich eingehender mit der Lehre des Letzteren zu beschäftigen. Als Halle dem Königreich Westfalen einverleibt wurde und infolge dessen die Universität sich auflöste, siedelte Schleiermacher nach Berlin über, wo er dann, zuerst ohne Amt, seit 1809 als Prediger an der Dreifaltigkeitskirche und seit 1810 zugleich als Professor der Theologie an der neugegründeten Universität sein ferneres Leben, das 1834 endete, verbracht hat.

Von den Schriften, die Schleiermacher selbst herausgegeben hat, gehören der Philosophie an oder stehen doch in näherer Beziehung zu ihr: 1. Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799; 2. Monologen, eine Neujahrsgabe, 1800; 3. Vertraute Briefe über Fr. Schlegels Lucinde, 1800; 4. Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, 1803; 5. Platos Werke, übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen, 1804 bis 1828; 6. Die Weihnachtsfeier, 1806; ferner eine Reihe von Abhandlungen theils auf die Geschichte der griechischen Philosophie bezüglichen, theils ethischen Inhaltes, die er als Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften vorgetragen hat. Auch die Einleitung seines theologischen Hauptwerkes, Der christliche Glauben nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, 1821—1822, besteht wesentlich aus philosophischen Erörterungen. Von den aus seinem Nachlasse (Aufzeichnungen für seine Vorlesungen) herausgegebenen Werken sind hervorzuheben die Geschichte der Philosophie, die Dialektik, die Ethik.

Die Bedeutung Schleiermachers als Theologen und Philologen zu würdigen, sowie zu schildern, was er gewesen ist als Prediger, als Lehrer, als einer derer, die während der französischen Unterdrückung die Liebe zum Vaterlande und zur Freiheit und das Vertrauen auf Gott und die nationale Kraft in den Herzen ihrer Mitbürger zu wecken und zu pflegen bemüht waren, liegt außerhalb der hier zu lösenden Aufgabe. Soweit die Erzeugnisse seines Geistes der Geschichte der Philosophie angehören, sind sie, wenngleich sich auch in diesem Theile derselben die Schärfe und Gewandtheit seines Verstandes und seine ihn vor den meisten Philosophen seiner Zeit auszeichnende Umsicht und Besonnenheit zu erkennen geben, doch weder ihrem inneren Werthe noch ihrem äußeren Erfolge nach von hervorragender Bedeutung. Die Liebe zur Philosophie um ihrer selbst willen war nicht die herrschende Macht in seinem Geiste. Was ihn dieser Wissenschaft zuführte,

war vorwiegend das Bedürfniß nach sittlicher und religiöser Erkenntniß, und seine philosophischen Bestrebungen erstreckten sich, wenigstens in kräftiger Weise, nicht weiter, als sie der Zweck, jenem Bedürfnisse zu dienen, zu treiben vermochte. Und auch in der Unvollständigkeit und durchgängigen Unfertigkeit der Ergebnisse seiner Bemühungen um eine philosophische Begründung der sittlichen und der religiösen Erkenntniß spricht sich eine große Genügsamkeit seines philosophischen Interesses aus. Hierzu kommt, daß in der Art, wie er die Wahrheit suchte, die unmittelbare Arbeit an den Problemen selbst hinter der Aneignung, Verschmelzung und Fortbildung dessen, was Andere — Plato, Spinoza, Jakobi, Kant, Fichte, Schelling — ihm Zusagendes darüber gedacht hatten, in einem Maße zurücktrat, welches die mehrfach seiner Lehre gegebene Bezeichnung des Eklekticismus als nicht ganz ungerechtfertigt erscheinen läßt.

1. Die Dialektik.

Schleiermacher stimmt mit Fichte darin überein, daß das System der Wissenschaften zur Grundlage haben müsse eine Wissenschaft, deren Gegenstand das Wissen selbst bilde. In der Aufgabe dieser Wissenschaft, die er als die vollständige Analyse der Idee des Wissens bezeichnet, findet er zwei Aufgaben vereinigt. Damit nämlich ein Denken Wissen sei, müsse es erstens mit dem ihm entsprechenden Sein übereinstimmen und zweitens in seinem Zusammenhange mit dem früheren nach den Regeln der Verknüpfung geworden sein; die Wissenschaft vom Wissen habe uns also erstens über das Verhältniß des Denkens zum Sein gewiß zu machen und zweitens die sicheren und untrüglichen Regeln der Verknüpfung des Denkens an die Hand zu geben, so daß sie die bisherige Metaphysik und die bisherige Logik in sich vereinige. Die angegebenen beiden Aufgaben, fügt er hinzu, seien untrennbar; Logik ohne Metaphysik sei keine Wissenschaft, und Metaphysik ohne Logik könne keine Gestalt gewinnen als eine willkürliche und phantastische. Die kurzen Bemerkungen, mit denen er diese Behauptung begründet, sind unverständlich. Hiernach, fährt er fort, sei es gerechtfertigt, der Wissenschaft vom Wissen den Namen Dialektik zu geben, denn nach dem, was unter demselben bei den Alten vorkomme, sei die Dialektik eine eigentliche Theorie des Denkens, nach welcher jedes Denken so gestaltet werden solle, daß es mit seinem Gegenstande übereinstimme und einen bestimmten Ort in dem Systeme des gesammten Denkens einnehme und also auch die Regeln der Gedankenverknüpfung in sich darstelle. Die mannigfachen skizzenhaften und zum großen Theile nur annähernd verständlichen Erörterungen über den Begriff der Dialektik, die aus Schleiermachers

Nachlaß veröffentlicht sind, können hier nicht weiter berücksichtigt werden. Aus den einleitenden Betrachtungen zur Dialektik ist nur noch die oberste Eintheilung dieser Wissenschaft zu erwähnen. Dieselbe ergiebt sich aus der angegebenen Zerlegung ihrer Aufgabe in zwei. Sie zerfällt demnach in einen transscendentalen und einen technischen oder formalen Theil. Der erstere, der der bisherigen Metaphysik entspricht, hat es mit der Beziehung des Denkens auf das Sein, der zweite, der bisherigen Logik entsprechende, mit der Produktion des Wissens in der Verknüpfung des Denkens zu thun. —

Die Dialektik geht von einer Definition des Wissens aus, welche von der zur näheren Bestimmung ihrer Aufgabe benutzten insofern abweicht, als sie von einem Denken, damit es Wissen sei, außer seiner Uebereinstimmung mit dem in ihm gedachten Sein verlangt — nicht, daß es nach den Regeln der Verknüpfung gedacht werde, sondern daß es von allen Denkensfähigen auf dieselbe Weise produzirt werden müsse und von dem Bewußtsein dieser Nothwendigkeit begleitet sei, daß es also nicht in der Mehrheit und Differenz der denkenden Subjekte, sondern in ihrer Identität gegründet sei. Sofern ein Denken mit dem Sein übereinstimme, habe es Wahrheit; es sei aber doch nicht Wissen, sondern nur eine richtige Meinung, wenn das Bewußtsein fehle, daß alle Menschen ebenso denken müssen.

Im Denken überhaupt sind nach der Dialektik zwei Thätigkeiten vereinigt. Die eine geht von der Organisation oder der organischen Funktion, d. i. dem Vermögen der Sinnlichkeit, die andere von der Vernunft oder der intellektuellen Funktion aus. Ihren Unterschied bestimmt Schleiermacher wesentlich in derselben Weise wie Kant. Die organische Thätigkeit, sagt er, ist der Quell der Mannigfaltigkeit; durch die Sinne allein erhalten wir nur ein chaotisches Mannigfaltiges von Eindrücken. Die Vernunftthätigkeit ist der Quell der Einheit und Vielheit oder (wie es an einer anderen Stelle heißt) der Einheitsetzung und zugleich der Entgegensetzung; sie bringt also zu dem chaotischen Mannigfaltigen der sinnlichen Eindrücke die Sonderung, durch die wir das getheilte und bestimmte Sein vorstellen. Ferner: „Durch das Geöffnetsein des geistigen Lebens nach außen = Organisation kommt das Denken zum Gegenstand oder zu seinem Stoff, durch eine ohnerachtet aller Verschiedenheit des Gegenstandes sich immer gleiche Thätigkeit = Vernunft kommt es zu seiner Form, vermöge deren es immer Denken bleibt." Wie es scheint, rechnet er den Raum und die Zeit gegen Kant zu dem, was aus der intellektuellen Funktion stammt, aber eben deshalb mit Kant zur Form der Gegenstände; wenigstens bezeichnet er sie gelegentlich als Formen. Aus der Unterscheidung der organischen und der intellektuellen Thätigkeit leitet er diejenige dreier Arten des Denkens ab: das eigentliche Denken mit überwiegender Vernunftthätigkeit und anhangender organischer, dessen Formen der Begriff und das Urtheil sind, das

Wahrnehmen mit überwiegender organischer Thätigkeit und anhangender rationaler, und das Anschauen mit dem Gleichgewichte beider. Das Anschauen kommt jedoch nur als werdend in der Oszillation der beiden anderen Formen vor, und jedes Anschauen ist unter eine von diesen zu subsumiren. Ein Denken, in welchem eine der beiden Thätigkeiten ganz fehlt, giebt es nicht, und was jede von ihnen beiträgt, kann man nicht isoliren, ohne das reale Denken zu zerlegen, ohne also etwas zu erhalten, was für sich nicht nachgewiesen werden kann. Die Thätigkeit der organischen Funktion ohne alle Vernunftthätigkeit ist noch kein Denken, denn sie ist noch nicht einmal Fixiren des Gegenstandes; und die Thätigkeit der Vernunft, wenn man sie ohne alle Thätigkeit der Organisation setzt, wäre kein Denken mehr. Auch die allgemeinen Begriffe enthalten organische Thätigkeit, denn in ihrer ursprünglichen Entstehung rufen sie die einzelnen sinnlichen Vorstellungen der darunter zu subsumirenden Gegenstände zurück; z. B. der Begriff des Dinges überhaupt enthält organische Elemente, denn Ding heißt dasjenige, was die Organisation affiziren kann, und zwar als ein Subsistirendes in einer Mannigfaltigkeit von Eindrücken. Selbst der Satz $a = a$ hat, wenn er mehr als eine leere Form sein soll, eine organische Seite.

Eine zweite fundamentale Unterscheidung der Kantischen Erkenntnißlehre, diejenige des inneren und des äußeren Denkens oder, bestimmter, Wahrnehmens, wird, obwohl sie, wie sich zeigen wird, eine nothwendige Voraussetzung der eigentlich metaphysischen Betrachtungen der Dialektik bildet, in derselben nur berührt. Ueber das Verhältniß des Inhalts des inneren Wahrnehmens oder des Selbstbewußtseins zum Denken bemerkt sie: „Das Gedachte kann in uns und außer uns sein, aber der Zustand und die Handlung in uns sind immer noch vom Denken verschieden, denn beide können sein ohne ein Denken derselben, also ist der Gegenstand, wenn er auch ein innerer ist, doch außer dem Denken, und in uns ist er nur, nicht sofern wir das Denken, sondern sofern wir das Sein sind.“ Bald darauf zählt sie jedoch auch das Denken selbst zu dem, was Gegenstand des Denkens sein kann. „Wir selbst, sagt sie, sind noch etwas Anderes als das bloße Denken, und Alles, was wir Anderes sind, ja auch das Denken selbst kann für uns Gegenstand des Denkens werden.“ Auch zur Wahrnehmung unseres Denkens selbst sollen wir „der inneren Organisation, nämlich des inneren Ohres und der Erinnerung“ bedürfen.

Auch mit der Kantischen Unterscheidung der analytischen und der synthetischen Urtheile ist die Dialektik im Wesentlichen einverstanden. Es giebt, findet sie, weder identische Urtheile noch solche, wo das Prädikat im Subjekte auch nicht einmal seiner Möglichkeit nach wäre, denn jene würden ganz ohne Inhalt sein, und diesen würde die Form, die Relation zwischen

Prädikat und Subjekt, also das Zusammenstimmen des Denkens mit dem Sein fehlen. Das Prädikat ist also im Subjekte entweder seiner Wirklichkeit nach und bestimmt gesetzt, indem es einen Theil desselben bildet, oder bloß der Möglichkeit nach, in welchem Falle es keinen Theil desselben bildet, und es giebt mithin zwei Arten von Urtheilen: analytische, in denen das Prädikat in der ersten, und synthetische, in denen es in der zweiten jener beiden Beziehungen zum Subjekte steht. Betrachtet man von dem Gesichtspunkte dieser Unterscheidung aus die allgemeinen Urtheile, d. i. diejenigen, die von einem Gegenstande aussagen, was ihm seinem Begriffe nach zukommt (die nicht sind „Aussagen einer bloßen Thatsache, wo das eigentliche Urtheil bloße Zeitbestimmung ist und mit dem Wissen nichts zu thun hat"), so würden dieselben, wenn ihre Subjektsbegriffe sämmtlich vollkommene (vollständige) Begriffe wären, sämmtlich analytisch sein, denn in einem vollkommenen Begriffe müßte Alles, was irgend in Beziehung auf ihn ausgesagt werden könnte, als Theil von ihm gesetzt sein. „In Beziehung auf die unvollständigen Begriffe dagegen giebt es Urtheile der einen und der andern Art; je unvollständiger die Begriffe, desto mehr sind die Prädikate bloße Möglichkeiten des Subjekts, je vollständiger, desto mehr haben alle Urtheile die Form, daß die Prädikate schon im Subjekt mitgesetzt sind. Z. B. wenn wir sagen: Der Mensch ist sterblich, so wird jetzt Jeder zugeben, der Begriff sterblich sei ein Theil des Begriffes Mensch. Aber gehen wir weiter zurück, so gab es eine Zeit, wo der Begriff Mensch noch so unvollkommen war, daß der Begriff der Sterblichkeit noch nicht mit darin gesetzt war, sondern wenn man den Tod wahrnahm, so setzte man die Sterblichkeit bloß als Möglichkeit in den Begriff Mensch." (Man vergleiche hierzu die Bemerkung oben S. 27.)

Sehr wenig befriedigend ist die Auskunft, die der Dialektik über ihre Stellung zu einer vierten Kantischen Unterscheidung, derjenigen von Erkenntnissen a priori und a posteriori entnommen werden kann. Aus ihrer Lehre von dem Verhältnisse der organischen und der intellektuellen Funktion folgt unmittelbar, daß zu allem Wahrgenommenen etwas gehört, was die Vernunft zu dem durch die Sinnlichkeit Gegebenen, der an sich verworrenen Mannigfaltigkeit des Empfundenen, aus sich selbst hinzuthut, was also a priori ist, nämlich mit Kant zu reden, etwas, worin sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können. Schleiermacher bestreitet aber, wie es scheint, daß man diesen reinen Denkinhalt von dem empirischen absondern und für sich betrachten und so zu abgezogenen Begriffen a priori gelangen könne. Es soll ja keinen Begriff geben, der keine organische Thätigkeit mehr enthielte. Angenommen also, der Raum und die Zeit gehörten zu dem, was die intellektuelle Funktion zwar nicht ursprünglich fertig in sich trage, aber durch die sinnlichen Eindrücke zu

produzieren veranlaßt werde, so würden nach seiner Auffassung zwar diese Formen einen apriorischen Bestandtheil des Wahrgenommenen bilden, aber wir wären nicht nur nicht im Stande, sie für sich, von allem in ihnen Wahrgenommenen entleert, vorzustellen, sondern auch nicht, von dem Empirischen in ihnen zu abstrahiren (davon abzusehen) und so die reinen Begriffe des Raumes und der Zeit zu bilden. Oder die Kausalität, die Schleiermacher für das, was im Sein der Form des Urtheils entspreche, erklärt, würde zwar insofern a priori sein, als wir sie nicht in dem durch die Sinne Gegebenen antreffen, sondern zu diesem, indem wir es zum Gegenstande des Urtheilens machen, hinzudenken, aber von unserem Begriffe der Kausalität müßte gesagt werden, daß er nicht die bloße, von allem Anderen abgesonderte Kausalität zum Inhalte habe und deshalb nicht a priori sei. Daß die Dialektik die Annahme von Begriffen a priori verwirft, geht auch daraus hervor, daß sie den Ursprung aller Begriffe in gleicher Weise in die Vernunft setzt. Gebe es ein Wissen, behauptet sie, so müsse das System aller das Wissen konstituirenden Begriffe in der Allen einwohnenden Einen Vernunft auf eine zeitlose Weise gegeben sein. Man könne zwar nicht sagen, daß die Begriffe in der Vernunft schlummern, bis sie durch eine organische Veranlassung geweckt würden, aber die Vernunft sei die lebendige Kraft zur Produktion aller wahren Begriffe, nicht nur der ethischen, sondern auch der physischen, nicht nur der höheren, sondern auch der niederen, z. B. auch derjenigen bestimmter Gattungen und Arten von Naturdingen, wie Plato gelehrt habe, während Leibniz fälschlich einen Gegensatz zwischen angeborenen und erworbenen Begriffen gemacht habe. „Dieses zeitlose Vorhandensein aller Begriffe in der Vernunft ist das Wahre in der Lehre von den angeborenen Begriffen, insofern diese der Lehre entgegentritt, welche alle Begriffe nur als sekundäre Produkte aus der organischen Affektion ansieht. Aber falsch ist der Ausdruck, insofern darin liegt, daß die Begriffe selbst vor aller organischen Funktion in der Vernunft gesetzt sind, sondern Begriffe werden sie erst im Zusammentritt beider Funktionen.“ Was sodann die Frage, ob es Urtheile a priori und, bestimmter, synthetische Urtheile a priori gebe, so möchte den dunklen Erörterungen, welche die Dialektik über die Urtheile, ihr Verhältniß zu den Begriffen und ihre Beziehung zum Sein anstellt, darüber an Verständlichem kaum mehr zu entnehmen sein, als daß Schleiermacher überhaupt spekulatives und empirisches Wissen unterscheidet. Aus der Einleitung der Sittenlehre ist noch zu ersehen, daß sowohl das spekulative als auch das empirische Wissen ein Zugleich des Denkens, welches auf das Allgemeine, und des Vorstellens, welches auf das Besondere geht, ist, daß aber in dem ersteren das Denken, in dem anderen das Vorstellen das Uebergewicht hat, und daß in dem ersteren das Allgemeine als hervorbringend das Besondere

oder als Idee, in dem anderen das Besondere als realisirend das Allgemeine oder als Erscheinung betrachtet wird. —

Ein Denken, welches der an die Spitze der Dialektik gestellten Definition des Wissens (siehe oben S. 311) vollkommen entspräche, giebt es nach Schleiermacher nicht und kann es nicht geben. Keinem Denken kommt das von dieser Definition angegebene Merkmal, daß das Wissen ein Denken sei, welches nothwendig von allen Denkensfähigen auf dieselbe Weise produzirt werde, oder daß es nicht in der Mehrheit und Differenz der denkenden Subjekte, sondern in ihrer Identität gegründet sei, mit Einem Worte die Allgemeingültigkeit, in vollkommener Weise zu. Das Differente und das Identische im Denken, das individuelle Denken und das Gemeinsame, meint er, können nicht völlig gesondert werden, also muß auch das Denken in seinem ganzen Umfange von dem Differenten tingirt sein. „Sonach giebt es in der Realität kein reines Wissen, sondern nur verschiedene konzentrische [exzentrische?] Sphären der Gemeinsamkeit der Erfahrung und der Prinzipien." „Die Relativität des Wissens ist ... mit dem Bewußtsein des Wissens selbst gesetzt nnd ihm wesentlich." Wir können nur darauf ausgehen, daß wir uns in jedem Denken des individuellen Koeffizienten, des Verhältnisses des Eigenthümlichen zum Allgemeingültigen, bewußt werden, daß im letzten Resultate das Eigenthümliche als ein Minimum sich zurückziehe. Ein Hinderniß, das individuell Eigenthümliche ganz zu beseitigen, liegt insbesondere in dem Umstande, daß wir zum Denken der Sprache bedürfen. Denn der Sprachen sind mehrere, und in jeder Sprache giebt es wieder eine Menge exzentrischer Kreise; in dem Maße aber, in welchem die Sprache eines Menschen eigenthümlich ist, ist es auch sein Denken. „Kein Wissen in zwei Sprachen kann als ganz dasselbe angesehen werden, auch Ding und a = a nicht." Auch für die Dialektik ist dies zuzugestehen. „Die Dialektik kann sich nicht in einer und derselben Gestalt allgemein geltend machen, sondern muß zunächst nur aufgestellt werden für einen bestimmten Sprachkreis; und es ist im Voraus zuzugeben, daß sie in verschiedenem Maße werde anders gestellt werden müssen für jeden Anderen." Nur für das mathematische Wissen trifft der von der Sprache hergenommene Grund nicht zu, da es keiner Sprache bedarf. „Aber es existirt dafür nur in persönlichen Kombinationen und wird auf diese Art relativ", und „die Resultate sind zwar dieselben, aber das Wissen ist nicht im Resultat, sondern im Vollziehen des Denkens".

Ohne Zweifel war Schleiermacher der Meinung, daß auch das zweite im Begriffe des Wissens enthaltene Merkmal, die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein, keinem Denken in vollkommener Weise zukomme, daß auch diese Uebereinstimmung sich nicht anders als in Verbindung mit einer gewissen Differenz im Denken finden könne. Man kann

dies schon daraus schließen, daß es nach ihm kein Denken giebt, welches nichts aus der organischen Affektion Stammendes enthielte, und daß er ferner erklärt, von den beiden Seiten, welche die organische Affektion habe, der nach innen gewendeten, in Bezug auf die sie Empfindung, und der nach außen, nämlich nach dem affizirenden, außer uns gesetzten Sein, gewendeten, in Bezug auf die sie Wahrnehmung heiße, sei die erstere das, was sie sei, vermöge ihrer Gehörigkeit zu der einzelnen Person, also Grund und Sitz der (freilich auch der Identität in der Gattung untergeordneten) Eigenthümlichkeit, nicht Gemeinschaftlichkeit. Doch gehen seine uns überlieferten Aufzeichnungen zur Dialektik auf diesen allem Denken anhaftenden Mangel nicht näher ein. Um so stärker lassen dieselben die Ueberzeugung hervortreten, daß zwischen dem Denken in seiner ersten Gestalt, dem Wahrnehmen, und dem Sein eine wesentliche Uebereinstimmung bestehe und daß wir also nicht, wie Kant gelehrt hatte, auf alle Erkenntniß des Seienden zu verzichten brauchen.

Den letzten Grund der Gewißheit dafür, daß die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein kein leerer Gedanke sei, findet Schleiermacher in der Thatsache des Selbstbewußtseins, denn hier sei uns diese Uebereinstimmung gegeben. Man wird diese Behauptung, die sich übrigens schlecht mit der anderen, daß wir auch uns selbst nur mittelst der Organisation, nämlich der inneren (des inneren Sinnes), wahrnehmen (siehe oben S. 313), zu vertragen scheint, im Sinne der Wissenschaftslehre interpretiren dürfen, nämlich dahin, daß wir im Selbstbewußtsein die Identität des Ich, welches sein Objekt ist, mit dem Ich, welches sein Subjekt ist, erfassen und daß eben in dieser Identität das Sein des Ich bestehe. Er legt aber alsbald das Weitere hinein, daß uns das wirkliche Sein nicht bloß unseres Ich, sofern es Denken, sondern auch desselben, sofern es noch etwas Anderes als Denken, insbesondere sofern es leiblich sei, im Selbstbewußtsein gegeben sei. An die Gewißheit des eigenen Seins knüpft sich nach der Dialektik die des Seins der Welt, die wir außer uns vorstellen. „Raum und Zeit, erklärt sie, sind die Art und Weise zu sein der Dinge selbst, nicht nur unserer Vorstellungen. . . . Beide Formen sind in der Vorstellung sowohl als in den Dingen.“ Einen Beweis für diese Behauptung versucht sie nicht. Sie begnügt sich damit, dem Zweifel entgegenzuhalten, daß wir doch an eine Mehrheit denkender Subjekte glauben, und daß kein Grund vorhanden sei, das Sein außer uns, das wir damit annehmen, nur auf die Mehrheit denkender Subjekte zu beziehen, ferner, daß unser leibliches Dasein, das uns im Selbstbewußtsein gegeben sei, mit dem außer uns gesetzten Sein in Verbindung stehe. —

Mit den Betrachtungen über das Wissen verwebt die Dialektik solche über das Seiende als solches, die aber gar sehr des Zusammenhanges

entbehren und auch in ihren einzelnen Bestandtheilen durchaus unfertig und unklar sind.

Die Unterscheidung der organischen und der intellektuellen Thätigkeit im Wissen, meint sie, führe auf die Annahme eines entsprechenden Gegensatzes im Sein, desjenigen des Idealen und des Realen. Das Ideale sei dasjenige im Sein, was Prinzip aller Vernunftthätigkeit sei, inwiefern dieselbe durchaus nicht von der organischen abstamme, das Reale dasjenige, vermöge dessen das Sein Prinzip der organischen Thätigkeit sei, inwiefern dieselbe durchaus nicht von der Vernunftthätigkeit abstamme. Oder, wie es an einer anderen Stelle heißt, das Reale sei das vom Denken getrennte Sein, das Ideale das Denken selbst. Oder das Reale sei die Gesammtheit des auf das Denken beziehbaren Seins, das Ideale die Gesammtheit des auf das Sein beziehbaren Denkens; das Bild des Realen sei die Raumerfüllung, das des Idealen die Zeiterfüllung. Oder (diese Erklärung giebt die Einleitung zur Sittenlehre) das Reale sei das dingliche, d. i. das gewußte, das Ideale das geistige, d. i. das wissende Sein. Gleichwohl soll das Reale nicht mit der Materie, wenn darunter der unbestimmte Grund aller organischen Affektionen verstanden wird, zusammenfallen. Vielmehr soll die Materie zum Theil zum Idealen gehören; es soll nicht bloß eine reale, sondern auch eine ideale Materie geben, nämlich eine Materie des Bewußtseins, welche (nach der Einleitung in die Sittenlehre) in demjenigen bestehe, was die Seele ohne Bewußtsein sein würde oder wodurch die Seele auch ein Dingliches sei. „Gewöhnlich, heißt es in der Dialektik, versteht man unter Materie nur das Raumerfüllende auf ausschließliche Weise. Raum und Zeit sind aber Korrelata, und es giebt auch etwas, das die Zeit auf ausschließende Weise erfüllt, nämlich das wirkliche Bewußtsein, und dieses unmittelbar und ausschließlich Zeiterfüllende, von aller Gestaltung abgesehen, gehört auch unter den Begriff der Materie, wie jenes. Nämlich wenn wir fragen, was bleibt denn, wenn wir beim Raumerfüllenden von aller Gestaltung absehen, übrig? so müssen wir sagen, die Intensität, mit welcher, und dann die Ausdehnung, in welcher der Raum erfüllt ist. Ebenso auf dem Gebiet des Zeiterfüllenden. Sehen wir da von aller bestimmten Gestaltung ab, so bleibt ebenfalls zweierlei übrig, nämlich der Grad der Intensität, womit die Zeit erfüllt ist, also die Stärke des Bewußtseins, bei der wir ganz von der bestimmten Gestaltung abstrahiren können, und dann die Dauer, die der Ausdehnung auf der Seite des Raumes entspricht. Beides also müssen wir unter der Vorstellung der chaotischen Materie zusammenfassen." Noch in einer anderen Hinsicht soll der Gegensatz des Realen und des Idealen nicht mit demjenigen des Materiellen und des Geistigen einerlei sei. Das Geistige ist nämlich zwar ganz Ideales, aber während es, soweit es mehr als ideale

Materie ist, nicht auch materiell ist, ist es zugleich ganz Reales, denn im Selbstbewußtsein ist das Geistige oder das denkende Sein nicht bloß Wissendes, sondern auch Gewußtes und gehört also zu der Gesammtheit des auf das Denken beziehbaren Seins, d. i. zum Realen.

Die Annahme des hiermit beschriebenen höchsten Gegensatzes beruht nach der Dialektik darauf, daß weder die Vernunftthätigkeit als abstammend von der organischen, noch diese als abstammend von jener, sondern beide als unabhängig gesetzt werden. Dies aber, fügt sie hinzu, sei zuletzt Sache der Gesinnung. „Wer sich selbst finden und festhalten will, muß diese Duplizität annehmen. Denn wenn die Vernunftthätigkeit von der organischen abstammt, so sind wir nur Durchgangspunkte für das Spiel des gespaltenen Seins. Wer die Welt im Gegensatze mit dem Ich halten will, muß sie [die Duplicität] wollen. Denn wenn die organische Thätigkeit von der Vernunftthätigkeit abstammt, so machen wir die organischen Eindrücke selbst und haben keine Ursach, ein Sein außer uns anzunehmen, welches sie machen hülfe.“ Ebenso wenig aber wie mit dem Materialismus, der die intellektuelle Thätigkeit aus der organischen und das Ideale aus dem Realen, oder mit dem Spiritualismus (Idealismus), der umgekehrt die organische Thätigkeit aus der intellektuellen und das Reale aus dem Idealen abstammen läßt, ist Schleiermacher mit dem Dualismus einverstanden, der zwei Arten von Dingen, reale und ideale, materielle und geistige, annimmt. Nach seiner Ansicht sind vielmehr das Reale und das Ideale, das wißbare Sein und das Denken oder Bewußtsein, Formen oder Modi des Einen Seins; dasselbe Eine Sein, sagt er, ist auf ideale Weise ebenso gesetzt wie auf reale, und Ideales und Reales laufen parallel nebeneinander fort als Modi des Seins. Der Gegensatz, behauptet er ohne nähere Erklärung, würde ein leeres Mysterium sein, wenn man, statt ihn auf das Eine Sein zurückzuführen, welches ihn und mit ihm alle zusammengesetzten Gegensätze aus sich entwickele, bei ihm stehen bliebe; die Einheit des Entgegengesetzten, wie sie im Selbstbewußtsein gegeben sei, überhaupt sei Bedingung der Realität des Wissens. „Die Selbigkeit des Idealen und Realen in der Entgegensetzung seiner Art und Weise ist die Voraussetzung alles Wissens.“ „Beide Formen zusammen bilden unser Selbstbewußtsein, in welchem uns die Einheit beider gegeben ist. Und eben diese Einheit des nur in beiden Modis seienden Seins ist das Transscendente, d. h. dasjenige, was wir niemals unmittelbar anschauen, sondern dessen wir uns nur als eines nothwendig Anzunehmenden bewußt werden können, so daß uns die allgemeine Einheit des Seins hier völlig hinter dem Vorhang bleibt. Angegeben haben wir sie, aber nicht erklärt, und wollten wir sie erklären, so würden wir von unserem Wege abgehen und entweder Poetisches oder Rhetorisches aufstellen. Denn wir können sie weder denken noch wahr-

nehmen, am wenigsten also anschauen. Also können wir auch nicht sagen, daß wir die Identität jener höchsten Differenz wissen, sondern wir setzen sie nur voraus zum Behuf des Wissens. Will man sagen, daß wir sie nur glauben, so lassen wir uns das in dem Sinne des Wortes gefallen, in welchem es auch auf dem religiösen Gebiete vorkommt, wo es eine Gewißheit bezeichnet, die der letzte Grund aller Thätigkeit ist, denn die Annahme ist hier der Grund alles Wissens."

Nicht nur die Möglichkeit des Wissens, sondern auch diejenige des im Handeln zur Ausführung kommenden Wollens ist, wie Schleiermacher glaubt, durch die Einheit des Seienden in dem Gegensatze des Realen und des Idealen (die Identität des Realen und des Idealen oder des Seins und des Denkens) bedingt. Das Wollen nämlich ist nach ihm eine Art des Denkens. „Es ist das Denken, welches dem Handeln zum Grunde liegt, Zweckbegriff, das vorbildliche Denken, dem eine von uns bewirkte Modifikation des Seins entsprechen soll. . . Das Denken, welches Wissen werden will, bezieht sich auf ein vorausgesetztes Sein; das unseren Handlungen zu Grunde liegende bezieht sich auf ein Sein, das erst durch uns werden soll . . . In dem auf das Wissen gerichteten Denken ist die Beziehung so, daß das Denken in uns dem Sein entsprechen soll; in dem jetzt betrachteten Denken so, daß das Sein dem Denken entsprechen soll. . . In beiden ist eine Beziehung zwischen Denken und Sein; im Wissen ist das Sein die aktive, im Wollen die passive Seite, im Wissen das Denken die passive, im Wollen die aktive Seite." Er hält nun mit Schelling (vergleiche oben S. 271 f.) dafür, daß die Möglichkeit der Uebereinstimmung des Seins mit dem vorbildlichen Denken in dem zur Ausführung gelangenden Wollen nicht minder als die der Uebereinstimmung des abbildlichen Denkens mit dem Sein im Wissen einer Erklärung bedürfe. Wir bedürfen, sagt er, ebenso gut wie für unsere Gewißheit im Wissen für die im Wollen, daß nämlich unser Thun wirklich außer uns hinausgeht, und daß das äußere Sein für die Vernunft empfänglich auch das ideale Gepräge unseres Willens aufnimmt, eines transscendentalen Grundes. Und dieser Grund, versichert er, kann kein anderer sein als jener, er kann nur in der Identität des Idealen und des Realen liegen.

Sind das Reale und das Ideale, das dingliche oder körperliche und das geistige Sein, Modi des Einen Seienden, so müssen sie sich in jedem Theile des Seienden finden. Ueberall muß, wie Schelling behauptet hatte, das Reale auch ein Ideales, das Ideale auch ein Reales sein. Jedes besondere Seiende muß, wie Spinoza gesagt hatte, zugleich ein körperliches und ein geistiges sein. Dies ist denn auch die Lehre Schleiermachers. Der Gegensatz, sagt er in der Einleitung zur Sittenlehre, der zunächst von unserem Sein hergenommen und auf dieses berechnet sei, gehe durch alles

für uns Wirkliche. Das Verhältniß des Leibes und der Seele im Menschen sei nur seine höchste Spannung. Die Spannung nehme ab im thierischen und im Pflanzensein, aber sie verschwinde nirgends. Aus der Zusammengehörigkeit des Denkens und des Wollens schließt er ferner, daß auch dieser Gegensatz zum Sein überhaupt gehöre. Von jedem Sein, heißt es in der Dialektik, könne man, sofern es als Kraft betrachtet werde, sagen, es sei ein Wollendes. „Nur dürfen wir die Abstufungen nicht verkennen. Der Mensch ist das höchste wollende Sein; ein geringerer Grad des Wollens ist in den Thieren; im vegetabilischen Sein verbirgt sich das Wollen schon ganz, und gehen wir ins Anorganische, so hat das sein Leben bloß in der Vergangenheit, und man findet das Wollen darin nur, wenn man wieder auf das Ganze zurückgeht. So kann man die ganze Natur ansehen als eine verminderte Ethik.“ „Unterhalb des Menschen . . . giebt es weder bestimmtes Denken noch bestimmtes Wollen. Es gehört wesentlich zu unserm Selbstbewußtsein als Gattung, den Thieren beides abzusprechen. Da aber ein analoges Verhältniß stattfindet zwischen Thier und Pflanze, so kann man allerdings eine Reihe von Aufsteigungen der Entwickelung des Idealen annehmen, und den Menschen mit seinem ganzen Sein als letztes Glied setzen.“ In der „Reihe von Aufsteigungen der Entwickelung“ unterscheidet Schleiermacher mit Schelling zwei Theile, die Natur und die Vernunft, oder das Gebiet des Physischen und das des Ethischen. Dort hat in der Einheit des Realen und des Idealen das Reale, hier das Ideale das Uebergewicht. Den Wendepunkt bildet in dem uns gegebenen irdischen Sein der Mensch, der in demselben die Blüthe des Idealen ist. Als Hauptstufen der Entwickelung nennt Schleiermacher gelegentlich (in der ersten Abhandlung über den Begriff des höchsten Gutes) die Gravitation, den Mischungs- und Entmischungsprozeß, die Vegetation, die Animalisation, die Humanisation. —

Von der Idee der Welt, der Totalität des in die beiden Modi des Realen und des Idealen sich trennenden Seins oder, was dasselbe ist, der Totalität des Seins als Vielheit, will Schleiermacher die des Seienden in seiner Einheit, des Seienden, inwiefern es die gemeinsame Wurzel des realen und des idealen Seins ist, d. i. die Idee des Absoluten oder Gottes unterschieden wissen. „Beide Ideen, Welt und Gott, sagt er, sind Korrelate. Identisch sind beide nicht. Denn im Gedanken ist die Gottheit immer als Einheit gesetzt ohne Vielheit, die Welt aber als Vielheit ohne Einheit; die Welt ist Raum und Zeit erfüllend, die Gottheit raum- und zeitlos; die Welt ist die Totalität der Gegensätze, die Gottheit die reale Negation aller Gegensätze.“ Das Verhältniß zwischen Gott und Welt selbst ist das des Zusammenseins. Einerseits ist die Welt nicht ohne Gott, Gott nicht ohne die Welt, andererseits sind Gott und Welt nicht, wie der Pantheismus

behauptet, dasselbe. „Wenn wir Welt denken ohne Gott, kommen wir auf Fatum und Materie als Grund des Seins; wenn Gott ohne Welt, wird Gott Prinzip des Nichtseins, die Welt zufällig. Sagt man mit der älteren rationalen Theologie, die Schöpfung sei eine freie Handlung Gottes, so ist das Anthropoeidische darin zu rektifiziren, daß Gott im Gegensatz des Nothwendigen und des Freien gedacht wird. Sagt man mit älteren und neueren Systemen, das Sein als Wirkliches sei ein Abfall vom Absoluten, eine Verminderung desselben (im Emanationssystem wird diese als eine allmähliche gesetzt und durch Abstufungen bis zur bloßen Materie geführt), so heißt das . . ., Gott könne nicht gedacht werden ohne seinen Abfall, sei also bedingt durch sein Nichtsein."

Das Dasein Gottes müssen wir nothwendig annehmen, wenn wir an die Möglichkeit des Wissens, sowie auch, wenn wir an die des ein Thun hervorbringenden Wollens glauben. Denn die Korrespondenz zwischen Denken und Sein, welche die Bedingung der Möglichkeit des Wissens und des wirksamen Wollens ist, läßt sich nur aus der ursprünglichen Identität beider im Absoluten ableiten (siehe oben). Aber nicht bloß eine vermittelte, sondern auch eine unmittelbare Gewißheit haben wir vom Dasein Gottes, nämlich durch das Gefühl, d. i. das unmittelbare Selbstbewußtsein, welches beständig jeden Moment unseres Seins, er sei nun vorherrschend denkend oder wollend, begleitet und den Uebergang zwischen Denken und Wollen bildet, so daß es im Wechsel als das letzte Ende des Denkens auch das erste des Wollens ist. Denn das aufhörende Denken und das anfangende Wollen müssen identisch sein, und so sind wir uns im Gefühle Einheit des wollenden und des denkenden Seins, mithin Identität des Realen und des Idealen; Gott ist uns also als ein Bestandtheil unseres Selbstbewußtseins gegeben, Gottes Sein ist uns gegeben, nicht an sich, sondern nur sofern wir Gott sind, d. h. ihn in uns haben. „Im Gefühl ist die im Denken und Wollen bloß vorausgesetzte absolute Einheit des Idealen und Realen wirklich vollzogen, da ist sie unmittelbares Bewußtsein, ursprünglich, während der Gedanke derselben, sofern wir ihn haben, nur vermittelt ist durch das Gefühl, nur Abbildung desselben."

In den höheren Zuständen des Selbstbewußtseins haben wir, nach der Dialektik, das Bewußtsein Gottes näher in der Weise, daß wir uns und mit uns alles Sein durch ihn als den transscendenten Grund, worin allein das Wollende und das Denkende mit seiner Beziehung auf alles Uebrige Eins sein kann, bedingt und bestimmt finden. Diese transscendente Bestimmtheit des Selbstbewußtseins ist die religiöse Seite desselben oder das religiöse Gefühl. Das religiöse Gefühl ist, wie die Glaubenslehre näher bestimmt, schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, welches allerdings ohne alles Freiheitsgefühl nicht möglich wäre. Die schlechthinige Abhängigkeit ist die

Grundbeziehung, in die wir uns im religiösen Bewußtsein zu Gott setzen, sie schließt alle anderen Beziehungen in sich. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl bildet das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht. Die einen verschiedenen Grad zulassende Erregbarkeit desselben in den Einzelnen ist das, was durch den Ausdruck Religiosität bezeichnet wird. Zum Wissen und Thun verhält sich die Frömmigkeit so, daß sie weder das eine noch das andere ist, daß es ihr aber zukommt, beide aufzuregen, und daß sie also beide nur insofern ihr angehören, als das erregte Gefühl dann in einem es fixirenden Denken zur Ruhe kommt, dann in ein es aussprechendes Handeln sich ergießt.

Die von der Möglichkeit des Wissens und Wollens ausgehende Betrachtung führt uns nur bis zur Gewißheit des Daseins Gottes. Zu einer positiven Erkenntniß seines Wesens können wir auf diesem Wege nicht gelangen. Wir können auf die Einheit dessen, was in den beiden Modis des Realen und des Idealen ist, an sich schließen, und derselben als einer nothwendigen Voraussetzung bewußt werden, aber sie bleibt uns dabei völlig hinter dem Vorhang (siehe oben S. 319 f.). „Die Idee Gottes, richtig gefaßt, ist auf dieser Seite dasjenige, was nicht mehr gewußt werden kann, aber immer vorausgesetzt werden muß als die Identität von Denken und Sein." Aber auch das Gefühl und das aus demselben stammende religiöse Bewußtsein vermag uns nicht zu einer positiven Erkenntniß des Wesens Gottes zu verhelfen. „Das religiöse Gefühl ist zwar ein wirklich vollzogenes, aber es ist nie rein, denn das Bewußtsein Gottes ist darin immer an einem Andern." „Allerdings ist in demselben das Absolute, aber nicht an und für sich, wie wir es in der Spekulation suchten, sondern immer nur an einem Anderen, an einem Bewußtsein des Menschen von sich selbst, von bestimmten menschlichen Verhältnissen u. s. w. Wollen wir das Bewußtsein Gottes isoliren, so gerathen wir in ein bewußtloses Brüten, und wir müssen immer sagen, das Bewußtsein Gottes sei um so lebendiger je lebendiger ein anderes dabei sei. . . . Im religiösen Bewußtsein, wenn es in seiner Natur bleibt und nicht damit experimentirt wird, ist das Bestreben, das Bewußtsein Gottes zu isoliren, gar nicht; der religiöse Mensch hat kein Arg daraus, das Bewußtsein Gottes nur zu haben an dem frischen und lebendigen Bewußtsein eines Irdischen." Was die Glaubenssätze der dogmatischen Theologie betrifft, so beanspruchen sie, richtig verstanden, nicht, metaphysische Wahrheiten zu sein. Sie sind nur Erzeugnisse der Reflexion über das religiöse Gefühl, über die unmittelbaren Aussagen des frommen Selbstbewußtseins, Darstellungen der Art, wie das Bewußtsein Gottes in unserem Selbstbewußtsein ist. Sie sind von der Spekulation immer angegriffen, und insofern auch mit Recht, als man immer darthun kann, daß sie inadäquat sind, sofern wir sie isoliren.

Daß mit dem Gottesbewußtsein der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele im Sinne der Fortdauer der Persönlichkeit nach dem Tode nothwendig zusammenhänge, stellt Schleiermacher in Abrede. Dieser Glaube, sagt er in der Dogmatik (die Dialektik berührt diese Frage nicht), kann allerdings so beschaffen sein, daß er dem Geiste der Frömmigkeit überhaupt entspricht, aber auch so, daß er demselben widerspricht. Das Erstere ist der Fall, wenn er das Vorhandensein des Gottesbewußtseins in der menschlichen Seele als den Grund ansieht, weshalb sie nicht könne das allgemeine Loos der Vergänglichkeit theilen, das Andere, wenn er lediglich von dem wenngleich bis auf einen gewissen Grad veredelten Interesse an dem sinnlichen Lebensgehalte ausgeht, wie dies z. B. dann geschieht, wenn die Unsterblichkeit unter der Voraussetzung, Frömmigkeit und Sittlichkeit seien nur Mittel zur Glückseligkeit, um der Vergeltung willen postulirt wird. Ebenso giebt es auch nicht bloß ein unfrommes Leugnen der Unsterblichkeit, welches mit der Gottesleugnung zusammenhängt, wie beide der materialistischen oder atomistischen Denkungsart angehören, sondern auch ein Entsagen auf die persönliche Fortdauer, welches, indem es den Geist als die den lebendigen Stoff hervorbringende und sich anbildende Kraft, die einzelne Seele aber nur als eine vorübergehende Aktion dieser Produktivität ansieht, sich mit einer Herrschaft des Gottesbewußtseins verträgt, die auch die reinste Sittlichkeit und die höchste Geistigkeit des Lebens verlangt. In den Reden über die Religion stellt Schleiermacher (was freilich die den späteren Auflagen beigefügten Erläuterungen nicht anerkennen wollen) sogar, wenn nicht die Leugnung der Unsterblichkeit, so doch den Wunsch, daß sie nicht sein möge, daß uns der Tod dazu verhelfe, über die Persönlichkeit hinauszukommen, uns ins Unendliche zu verlieren und mit dem Weltall Eins zu werden, als ein nothwendiges Erzeugniß des Geistes der Frömmigkeit dar. Das religiöse Leben, sagt er hier, ist dasjenige, in welchem wir alles Sterbliche schon geopfert und veräußert haben und die Unsterblichkeit wirklich genießen. „Das Ziel und der Charakter eines religiösen Lebens ist nicht jene Unsterblichkeit außer der Zeit und hinter der Zeit, oder vielmehr nur nach dieser Zeit, aber doch in der Zeit, sondern die Unsterblichkeit, die wir schon in diesem zeitlichen Leben unmittelbar haben können, und die eine Aufgabe ist, in deren Lösung wir immerfort begriffen sind. Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion." In der Dogmatik bestreitet er zwar, wie bemerkt, daß der Glaube an die persönliche Fortdauer mit dem allgemeinen Gottesbewußtsein zusammenhange, entscheidet sich aber doch für denselben. Auch den sogenannten Vernunftbeweisen mißt er hier allerdings kein Gewicht bei. Wer dieselben näher betrachte, meint er, werde schwerlich glauben können, daß die Vorstellung

der Unsterblichkeit selbst ein Erzeugniß dieses Gebietes sei; dieselbe sei vielmehr anderwärtsher irgendwie gegeben gewesen, und die Wissenschaft habe nur gesucht, sie mit ihren übrigen Ergebnissen in Verbindung zu bringen, ein Verfahren, das der Natur der Sache nach habe immer angreifbar bleiben müssen. Aber er glaubt zeigen zu können, daß der Glaube an das Fortbestehen der menschlichen Persönlichkeit in demjenigen an die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi enthalten sei.

Mit den Lehren Schleiermachers über Gott und über die Unsterblichkeit wird seine Beantwortung der Frage nach der menschlichen Freiheit zusammengestellt werden dürfen. Dieselbe ist durchaus deterministisch. Er behauptet zwar die Wirklichkeit der Freiheit, versteht aber unter Freiheit nicht das Vermögen zu Handlungen, für die das Kausalitätsgesetz keine Gültigkeit habe, sondern so viel wie „Aussichselbstentwickelung“. „Freiheit geht daher, heißt es in der Dialektik, so weit als das Leben . . . Auch die Pflanze hat ihre Freiheit.“ „Alles im Gebiete des Seins ist ebenso frei, als es nothwendig ist. Frei ist Alles, insofern es eine für sich selbst gesetzte Identität von Einheit der Kraft und Vielheit der Erscheinungen ist. Nothwendig ist es, insofern es, in das System des Zusammenseins verflochten, als eine Succession von Zuständen erscheint.“ —

Aus der Dialektik Schleiermachers ist schließlich noch seine Eintheilung der Wissenschaft zu erwähnen. Zunächst ergiebt sich ihm aus der Kombination der Unterscheidung zweier Wissensgebiete, der Natur, d. i. der Identität des Idealen und des Realen mit dem Uebergewichte des Realen, und der Vernunft oder des Geistes, d. i. jener Identität mit dem Uebergewichte des Idealen, mit derjenigen des spekulativen Wissens, in welchem das von der intellektuellen Funktion, und des empirischen, in welchem das von der Wahrnehmung ausgehende Verfahren die Oberhand habe, die Unterscheidung von vier Hauptwissenschaften: 1. der spekulativen Wissenschaft der Natur oder der Physik im engeren Sinne des Wortes (im weiteren Sinne des Wortes ist Physik mit Naturwissenschaft gleichbedeutend), 2. der empirischen Wissenschaft der Natur oder der Naturkunde, zu der (wie die Einleitung der Sittenlehre bemerkt) nicht nur, was gewöhnlich Naturgeschichte oder Naturbeschreibung, sondern auch, was gewöhnlich Naturlehre heißt, gehören soll, 3. der spekulativen Wissenschaft der Vernunft oder der Ethik oder Sittenlehre und 4. der empirischen Wissenschaft der Vernunft oder der Geschichtskunde nebst (wie es scheint) der Psychologie, von der es in der Einleitung der Sittenlehre heißt, daß sie beim einzelnen Thun der Vernunft stehen bleibe, während die Geschichte die Gesammtheit der Vernunftthätigkeit als ein Werdendes darstelle. Zu diesen vier Wissenschaften fügt er dann, in nicht ganz verständlicher Weise, noch die Dialektik und

die Mathematik, denen es gemeinsam sei, die Idee des Wissens oder der Beziehung des Denkens und Seins selbst zu behandeln. Und zwar fasse die Dialektik jene Beziehung auf allgemeine Weise auf, die Mathematik, die es mit dem Quantitativen oder mit der Größe, wie sie identisch gesetzt werde im Denken und im Sein, zu thun habe, unter der Form des Besonderen. Die Mathematik sei daher mehr der empirischen, die Dialektik mehr der spekulativen Form verwandt. Von beiden werde das reale Wissen umschlossen und kritisirt, so daß in jedem realen Denken nur so viel Wissenschaft sei, als darin Dialektik und Mathematik sei. Was die Philosophie betrifft, so ist sie nach der Einleitung der Sittenlehre (die Dialektik spricht sich über diesen Begriff weniger bestimmt aus) die höchste Einheit des Wissens als der vollkommenen Durchdringung des ethischen und des physischen und das vollkommene Zugleich des spekulativen und des erfahrungsmäßigen Wissens, und ihren Gegenstand bildet die vollständige Einheit des endlichen Seins, die Welt, das Ineinander von Natur und Vernunft in einem Alles in sich schließenden Organismus. Sie könne, wird hinzugefügt, nie fertig sein, solange Ethik und Physik als gesonderte Wissenschaften bestehen, sie sei aber in beiden das Bestreben nach Durchdringung, welches sie erst zu wirklichen Wissenschaften mache. „Wahrhaft philosophisch ist nur jedes ethische Wissen, insofern es zugleich physisch, und jedes physische, insofern es zugleich ethisch ist. Ebenso ist alles empirische unphilosophisch, wenn es nicht zugleich spekulativ, und alles spekulative wenn es nicht zugleich empirisch ist."

2. Die Ethik.

Die Ethik, erklärt Schleiermacher, ist spekulatives Wissen um die Gesammtwirksamkeit der Vernunft auf die Natur. Ihre Sätze dürfen nicht Gebote sein, sondern, sofern sie Gesetze sind, müssen sie das wirkliche Handeln der Vernunft auf die Natur ausdrücken. Sie ist also eine der Physik beigeordnete und gleichartige reale Wissenschaft. Nur durch den Inhalt des in ihr ausgedrückten Seins, nicht durch ihre Form, ist sie derselben entgegengesetzt. Der Gegensatz beider Wissenschaften läßt sich nicht mit Kant dahin fassen, daß die eine das Sein zum Gegenstande habe, die andere das Sollen. Beide haben es mit dem Sein zu thun, und in dem Sinne, in welchem allerdings das ethische Wissen Ausdruck eines Sollens ist, ist dies auch das physische. Das Sittengesetz und das Naturgesetz sind in demselben Sinne Gesetze, nämlich einerseits Bestimmungen über das, was in Wirklichkeit ist und geschieht, andererseits Forderungen von etwas, was sein oder geschehen soll; der ganze Unterschied ist dieser, daß das

erstere das Gesetz für das eigentliche Wollen, das Wollen der sich selbst gefunden habenden Intelligenz, das letztere dasjenige für die Wirksamkeit der unter dem eigentlichen Wollen stehenden Kräfte ist. Das Sittengesetz kann daher als das höchste Naturgesetz, das Naturgesetz als das unterste Sittengesetz angesehen werden, und die Ethik als die Physik des Beseelten, die Physik als die Ethik des Unbeseelten.

Den letzteren Gedanken begründet und erläutert Schleiermacher in der Abhandlung Ueber den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz folgendermaßen. Das Sittengesetz werde allgemein gefaßt als eine Aussage über etwas, was im Gebiete der Vernunft und durch sie erfolgen solle. Und zwar werde hierbei unter dem Sollen der Ausdruck verstanden, durch welchen Jemand in einem Anderen ein Wollen hervorrufe, ohne bei dem Angeredeten einen anderen Willen als den allgemeinen, zu gehorchen, vorauszusetzen. Dieses Sollen stamme aus dem Gebiete des häuslichen und bürgerlichen Lebens. In die Sittenlehre sei es durch die jüdische Gesetzgebung gekommen, in welcher, gemäß der theokratischen Verfassung, das Sittengesetz wie ein bürgerliches Gesetz sei angesehen worden, das der göttliche Wille als der oberherrliche gegeben habe. Nachher sei es in den christlichen Unterricht übergegangen, und so sei die Gewohnheit entstanden, mit der sittlichen Erkenntniß das Soll zu verbinden. Dem Sittengesetze nun als einem solchen, welches aussage, was im Gebiete der Vernunft und durch sie geschehen solle, werde entgegengesetzt das Naturgesetz als ein solches, welches aussage, was in der Natur und durch sie wirklich erfolge. Aber diese Auffassung sei sowohl hinsichtlich des Sittengesetzes als auch hinsichtlich des Naturgesetzes unrichtig. Das erstere setze nicht, wie das Du sollst des bürgerlichen Gesetzes, bloß den allgemeinen Willen, ihm zu gehorchen, voraus, sondern auch dieses, daß der bestimmte Wille zu dem, was es enthalte, schon irgendwie, mindestens als eine Tendenz zum Sittlichen, im Geiste vorhanden sei. Und deshalb sei es auch nicht der Ausdruck eines bloßen Sollens, welches bestehen bliebe, wenn auch niemals etwas zu seiner Ausführung geschähe, sondern sein Bestehen sei gleich dem des Naturgesetzes daran gebunden, daß es das Sein wirklich bestimme. Allerdings hange es nicht von der Vollständigkeit seiner Ausführung ab, aber, wie selbst ein bürgerliches Gesetz kein Gesetz wäre, wenn es zwar ausgesprochen wäre, jedoch Niemand auch nur die geringste Anstalt machte, ihm zu folgen, so wäre auch das Sittengesetz kein Gesetz, sondern ein theoretischer Satz, wenn kein Mensch sich auch nur anschickte, ihm zu gehorchen. Auf der anderen Seite sei es auch den Naturgesetzen eigen, eine Anmuthung zu enthalten, bei welcher es zweifelhaft bleibe, ob sie in Erfüllung gehen werde oder nicht. Bei denjenigen Gesetzen freilich, welche sich auf die Bewegungen der Weltkörper und die Verhältnisse der elementaren

Naturkräfte und Urstoffe beziehen, trete dies nicht hervor, aber diese seien auch keine wirklichen Naturgesetze, sondern nur abstrakte Formeln. Wahre Naturgesetze treten uns erst in den Organismen entgegen. Sie liegen in den Gattungsbegriffen, die der vollständige Ausdruck sein sollen für Alles, was eine bestimmte Lebensform an sich und in ihrer Differenz von anderen konstituire. Und durch diese wahren Naturgesetze werde einerseits ein Sein bestimmt, denn die sämmtlichen Individuen einer Gattung entstehen nach dem Gesetze dieser Gattung, und nach demselben verlaufe ihre allmähliche Entwickelung, ihre Kulmination und Entkräftung, andererseits hange diesen Gesetzen auch ein Sollen an, welches, wie die Mißgeburten und Krankheiten zeigen, nicht immer vollständig erfüllt werde. Denn die Mißbildungen und Krankheiten seien Abweichungen, welche sich so zu dem Naturgesetze verhalten, wie das Unsittliche und Böse zum Sittengesetze. Wie die Mißbildungen und Krankheiten gegründet seien in einem Mangel der Gewalt des Prinzips der Vegetation oder Belebung über den chemischen Prozeß und die mechanische Gestaltung, bezw. der Animalisation oder Beseelung über den vegetativen Prozeß, so habe das Unsittliche und das Böse seinen Grund darin, daß ein noch höheres Prinzip, das des intellektuellen Prozesses oder der Begeistung, im Einzelnen unzureichend erscheine gegen die ihm untergeordneten Funktionen der Beseelung. Nach dieser Betrachtung sei das Sittengesetz dasjenige Gesetz, welches die ganze Wirksamkeit der Intelligenz vollständig verzeichne.

Unter der Vernunft, deren Gesammtwirksamkeit auf die Natur den Gegenstand der Sittenlehre bilden soll, versteht Schleiermacher den Willen in dem engeren Sinne des Wortes, in welchem er unter den irdischen Wesen erst dem Menschen zukommt, den Willen der sich selbst gefunden habenden Intelligenz. Vernunft, sagt er, nenne er das eigenthümliche Prinzip des zur Animalisation als höhere Stufe hinzukommenden geistigen Lebens, wie es dem Menschen eigne und sich in ihm und von ihm aus auf der Erde rege und wirke; der Wille aber ist nach ihm nichts von diesem Prinzipe Verschiedenes, er ist dieses Prinzip, sofern es Handlungen hervorbringt (vergleiche oben S. 320). Schleiermacher ist nun mit Fichte der Ansicht, daß alle Wirksamkeit des Willens im Setzen von Zwecken und im Hervorbringen von Handlungen zur Ausführung seiner Zwecke bestehe, und daß daher das Sittengesetz keinen anderen Inhalt haben könne als die Zwecke, um die es dem Willen insofern zu thun sei, als er gesund und vollkommen entwickelt sei, als er sich also gegen die ihm untergeordneten Funktionen der auch den Thieren eigenen Beseelung behaupte. Wenn man daher ein Gesetz, welches einen Zweck zum Bestimmungsgrunde des Willens macht, mit Kant ein materiales nennt, so ist nach Schleiermachers wie auch nach Fichtes Ansicht das Sittengesetz ein solches. Bezüglich des

formalen kategorischen Imperativs Kants bemerkt er in der Sittenlehre, einen Gedanken Fichtes wiederholend, derselbe setze voraus, daß Zwecke zu Handlungen anderwärtsher als aus der gesetzgebenden Vernunft entstehen, und so sei er zwar richtig, aber konstruire nichts, er sei kein konstitutives, sondern nur ein kritisches Prinzip. In den Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre macht er Kant den Einwurf, daß er selbst, ohne es zu bemerken, den Ursprung des Sittengesetzes in einen Zweck setze; denn indem er lehre, daß eine Handlung nur dann moralischen Werth habe, wenn die reine Vernunft durch ihr Gesetz den Willen zu ihr bestimmt habe, setze er voraus, daß jedes Wesen, welches das Vermögen der Vernunft habe, auch ein solches, welches wirklich durch die Vernunft getrieben werde, sein wolle, also nach Vollkommenheit verlange; warum aber dies nicht ebenfalls ein Angestrebtes, eine Materie des Wollens zu nennen sei, sei unerfindlich. „Ich habe mich, sagt er in der ersten seiner beiden Abhandlungen über den Begriff des höchsten Gutes, in alle die herrlichen Lobpreisungen niemals finden können, wie wohl und voll sie auch klingen, von einer Pflichtmäßigkeit des Handelns, welche gar nicht daran denke, was dabei herauskommt oder nicht, und von einer Tugend, welcher gar nichts darauf ankommt, ob das auch gelingt und wohl geräth, woran sie sich setzt, oder nicht, sondern dieses, wie es nun eben Jeder meint, dem Zufall oder der göttlichen Vorsehung anheimstellt. Geht eine Handlung von einem Zweckbegriff aus, so kann sie auch nur danach geschätzt werden, wie viel oder wenig jener Begriff durch sie seinen Gegenstand erhält. Will ich aber nichts bewirken, warum handle ich?“ Daß der sittliche Werth einer Handlung nicht von ihrem Erfolge abhange, sondern nur von der Willensbestimmung, aus der sie hervorgegangen sei, bestreitet Schleiermacher nicht. Die Güte des Willens gehört nach ihm eben selbst zu dem Vernunftzwecke, an dessen Verwirklichung zu arbeiten das Sittengesetz von uns fordert. Aber die Güte des Willens macht nach seiner Ueberzeugung nicht den ganzen Vernunftzweck aus; ein Theil des Vernunftzweckes liegt außerhalb des Willens selbst, und eben darin besteht die Güte des Willens, daß er sich durch das Interesse für diesen außer ihm liegenden Theil des Vernunftzweckes, durch den Wunsch, denselben zu verwirklichen, bestimmen läßt. Schleiermacher entfernt sich mit dieser Auffassung weiter von Kant, als es Fichte gethan hatte. Denn wenigstens vor der Aufstellung seines Systems der Sittenlehre hatte Fichte (vergleiche oben S. 235) nur der Güte des Willens, der Moralität, die Bedeutung eines eigentlichen Endzweckes, eines Zweckes, an dessen Verwirklichung der gesetzgebenden Vernunft um seiner selbst willen gelegen sei, beigemessen; von dem außerhalb des Willens liegenden und durch die Vernunft gesetzten Zwecke, den auch er anerkannte, hatte er, an der Ansicht Kants von der Beziehung zwischen dem Zweck-

setzen und dem Gesetzgeben der reinen Vernunft festhaltend, gemeint, daß die Vernunft ihn uns nicht deshalb setze, weil er an sich etwas irgendwie Werthvolles wäre, sondern deshalb, weil der Wille nur dann, wenn er sich ihm widme, die Form, in der die Moralität bestehe, die Form der Freiheit und Selbständigkeit haben könne, daß also nicht aus ihm das Sittengesetz, sondern daß umgekehrt er aus dem Sittengesetze hervorgehe. Nach Schleiermacher dagegen giebt es außer der Moralität einen ebenso ursprünglichen wirklichen Endzweck der Vernunft, einen Zweck, den sich die Vernunft so setzt, daß ihr an ihm ebenso wie an der Moralität seiner selbst wegen gelegen ist, und der der Moralität insofern vorangeht, als diese in der Hingabe des Willens an ihn besteht; und aus der Verbindung dieser beiden Endzwecke fließt das Sittengesetz, welches eben nichts Anderes verlangt, als das ihnen Entsprechende zu thun. Es muß indessen hinzugefügt werden, daß Schleiermacher den äußeren Endzweck (um ihn kurz so zu nennen) nicht als etwas unabhängig von dem inneren, der moralischen Willensbeschaffenheit, für sich Bestehendes faßt. Nicht bloß hat der innere den äußeren zur Voraussetzung, insofern nämlich, als die Moralität darin besteht, daß der Wille sich durch den letzteren bestimmen läßt, sondern auch umgekehrt der äußere den inneren. Nur dann nämlich entspricht, wie er sagt, etwas, was die Vernunft außer sich hervorbringt, ihrem Zwecke, so daß es ein Gut ist, wenn in ihm das pflichtmäßige Handeln, durch das es hervorgebracht ist, und die Tugend, das kräftige Leben der Vernunft in den Einzelnen, mitgesetzt ist, wenn es, mit anderen Worten, die sittliche Thätigkeit in sich schließt und fortpflanzt. Was nicht aus dem Leben der Vernunft im menschlichen Geschlecht entsprungen ist und dasselbe auch fortpflanzt und erneuert, ist kein Gut für die Vernunft. Ein Werk, das zwar durch sittliche Thätigkeit hervorgebracht wäre, dem es aber nicht wesentlich wäre, daß sich sittliche Thätigkeiten und Zustände in ihm erzeugen, wäre, wie es in der ersten Abhandlung über den Begriff des höchsten Gutes heißt, ebenso wenig wie eine abgebaute Grube oder ein ganz ausgesogener und deshalb verlassener Acker ein Gut. Z. B. „wenn wir ein Werk der schönen Kunst für ein Gut ansehen, so thun wir es freilich nur, insofern die Thätigkeit, woraus es hervorging, uns eine sittliche ist; aber gewiß auch nur sofern und nur für die, in welchen es durch sein Dasein sittliche Thätigkeiten und Zustände wesentlich erweckt."

Mit der Bestimmung zum Begriffe des höchsten Gutes (das Wort im im Sinne des organischen Zusammenhanges aller Güter genommen), daß dasselbe nicht als etwas unabhängig von der sittlichen Thätigkeit für sich Bestehendes gedacht werden dürfe, sondern nur als ein solches, das in allen seinen Bestandtheilen die sittliche Thätigkeit in sich schließe und fortpflanze, verbindet Schleiermacher eine zweite. Man muß sich, schärft er in Ueber-

einstimmung mit Fichte ein, vor dem Fehler hüten, in den die älteren Schulen bei der Behandlung jenes Begriffes verfielen, nämlich ihn nur auf den einzelnen Menschen zu beziehen. Niemand hat sein höchstes Gut für sich, sondern das höchste Gut ist Gemeingut aller Menschen. Selbst die Tugend des Einzelnen nebst seiner mit derselben in Wechselbeziehung stehenden Glückseligkeit bildet ein Gut im ethischen Sinne, einen Bestandtheil des höchsten Gutes, nur insofern, als sie nicht ein Gut dieses Einzelnen besonders, sondern ein in dem sittlichen Kreise, dem er angehört, hervorgebrachtes und auch hervorbringendes Gemeingut ist. Nicht einmal das gestattet der Begriff des höchsten Gutes, daß der Einzelne verlange, dies und jenes, sei es nun ein wissenschaftliches Werk oder ein Kunstwerk oder ein politischer Effekt oder was irgend sonst, solle für sein Eigenes gehalten werden, wogegen er sich auch alles Antheils an dem begeben wolle, was ein Anderer auf gleiche Weise sich anzueignen begehre.

Als das höchste Gut nun oder den vollständigen Zweck der Vernunft, aus dem das Sittengesetz fließe, giebt Schleiermacher an das vollendete Einssein von Natur und Vernunft oder das vollendete Ineinander von Natur und Vernunft oder das vollendete Naturwerden der Vernunft, — eine Formel, die indessen ebenso wenig wie die Fichtesche, Herrschaft der Vernunft über die gesammte Sinnenwelt, eine wirkliche Auskunft giebt (vergleiche oben S. 232), denn mit dem Einssein der Vernunft und der Natur kann wohl nichts Anderes gemeint sein als dasjenige Verhältniß der Natur zur Vernunft, welches dem Zwecke entspricht, den die Vernunft in ihrer Einwirkung auf die Natur verfolgt, so daß sich die Frage, welches dieser Zweck sei, von Neuem erhebt.

Schleiermacher weist darauf hin, daß der Vernunft ein Anfang ihrer erstrebten Einigung mit der Natur gegeben sei. Sie finde einen solchen vor im menschlichen Organismus. Die sittliche Thätigkeit sei daher ein immer schon angefangenes Handeln der Vernunft auf die Natur oder eine der Stärke nach fortschreitende, dem Umfange nach sich ausbreitende Einigung beider, ein von dem menschlichen Organismus als einem Theile der allgemeinen Natur, in welchem eine Einigung mit der Vernunft schon gegeben sei, beginnendes Weltwerden von der Natur aus; der ethische Prozeß sei eine aus der Thätigkeit der Vernunft hervorgehende Erweiterung und Steigerung der ursprünglichen Einheit. „Inwiefern das ursprüngliche Hineingebildetsein der Vernunft in die menschliche Natur als ein Theil in dem Evolutionsprozeß der Natur, nämlich als ein höheres Hervorgebrachtwerden des Idealen im Realen durch das Reale kann angesehen werden, ruht der sittliche Verlauf auf dem physischen und ist dessen umkehrende Fortsetzung.“ Umkehrung des physischen sei der ethische Verlauf insofern, als die bewußte Vernunft dort das Hervorgebrachte, hier das Hervorbringende sei. — Weiter

merkt Schleiermacher, wiederum in Uebereinstimmung mit Fichte, an, daß die Einigung der Natur und der Vernunft ein Werk sei, das hervorzubringen nicht einem Einzelnen oder einer Generation, sondern der Menschheit in der Aufeinanderfolge der Generationen obliege. „Der ethische Prozeß, sagt er, setzt die Vernunft in der menschlichen Natur schon voraus und alles sittlich Wirkliche schon als eine Wirkung dieses Prozesses, der nie zeitlich vollendet sein kann. Der sittliche Verlauf begleitet also das ganze Dasein des menschlichen Geschlechts auf der Erde und bildet dessen Geschichte, ohne je die vollendete Einigung der Vernunft mit der irdischen Natur überhaupt zu erreichen." —

Von den allgemeinen Betrachtungen über den Begriff des höchsten Gutes findet Schleiermacher den Uebergang zu einer speziellen Güterlehre durch die Aufstellung und Verbindung zweier das Handeln der Vernunft und das dadurch hervorgebrachte Ineinander von Natur und Vernunft betreffenden Unterscheidungen.

Das Handeln der Vernunft ist erstens einerseits ein organisirendes oder anbildendes, andererseits ein symbolisirendes oder bezeichnendes, und dem entsprechend das Ineinander von Vernunft und Natur einerseits ein Organisirt-sein, andererseits ein Symbolisirt-sein der Natur für die Vernunft. Die Vernunft organisirt die Natur, sofern sie dieselbe zu ihrem Werkzeuge macht, mittelst dessen sie, wie zuerst bloß in jedem Einzelnen mittelst seines Leibes, auf die noch nicht mit ihr geeinte Natur wirkt. Sie symbolisirt, sofern sie sich in ihrem Werke erkennbar macht. Organisirend ist z. B. alle Thätigkeit im Volksleben und alle Staatsverwaltung, denn beide gehen doch nur darauf aus, die Natur aufs Vollkommenste als Werkzeug für den Menschen auszubilden; zur Symbolisirung gehört z. B. Alles, was wir am meisten Kunst nennen, sowie die höchste Entwickelung des Denkens in der Wissenschaft, denn jene wirkt auf eine solche Belebung der Natur hin, durch welche am vollkommensten die Intelligenz in ihrem eigenthümlichen Wesen erkannt wird, und diese ist die höchste Manifestation der Vernunft in der Sprache. Andere Vernunftthätigkeiten, durch welche dem höchsten Gute Elemente zugeführt werden könnten, als diese beiden, giebt es nicht; besinnen wir uns darauf, was wohl noch zu verrichten wäre, oder was derjenige noch wünschen könnte, der ganz im Interesse der Vernunft lebt, wenn dies beides vollbracht wäre, daß die gesammte Vernunft sich in der gesammten Natur manifestirte, so daß alle Vernunft erkannt würde und alle Natur in diese Kundmachung einginge, und daß alles der Vernunft Erreichbare ihr auch zum Organe diente, so würde wohl nichts gefunden werden können. Jede dieser beiden Thätigkeiten ist durch die andere bedingt, — die organisirende durch die symbolisirende, denn wenn die Vernunft sich nicht erkennbar machte, so wäre keine Gemein-

samkeit des Wirkens auf die Natur möglich, — die symbolisirende, durch die organisirende, denn nicht nur muß die Vernunft sich erst in der ursprünglichen Organisation thätig zeigen, das heißt sie sich selbstthätig aneignen, ehe sie in ihr auch nur im mindesten erkannt wird, sondern sie organisirt auch nur zum Behuf der vollständigen Anerkennung ihrer selbst in allem ihr vorliegenden Sein. Sie bilden auch nicht ein dem Gegenstande nach verschiedenes Gebiet, sondern jede begreift Alles unter sich und jedes Resultat der einen kann auch auf die andere bezogen werden. Sie können also in der Wirklichkeit des Lebens nicht absolut getrennt sein, sondern jede ist mittelbarerweise auch die andere. Und ebenso ist jedes Symbol der Vernunft auch ihr Organ, jedes Organ derselben auch ihr Symbol. Symbol ist jedes Ineinander von Vernunft und Natur, sofern darin ein Gehandelthaben auf die Natur, Organ jedes, sofern darin ein Handelnwerden mit der Natur gesetzt ist. Wenn man sich jedoch den ethischen Prozeß als vollendet denkt, so ist Alles Symbol der Vernunft, und nichts darf mehr Organ derselben sein.

Mit dieser Unterscheidung führt Schleiermacher offenbar eine nähere Bestimmung des Endzweckes der gesammten Wirksamkeit der Vernunft, des höchsten Gutes, ein. Der Endzweck besteht ihr zufolge in dem vollständigen Organirtsein und Symbolisirtsein der Natur, oder vielmehr in dem bloßen vollständigen Symbolisirtsein, denn Organisiren soll die Vernunft ja nur zum Behufe ihrer vollständigen Manifestation, und der ethische Prozeß soll als ein solcher gedacht werden, nach dessen Vollendung Alles Symbol und nichts mehr Organ sein würde. Aus der zuerst aufgestellten, daß das höchste Gut in dem absoluten Ineinander von Vernunft und Natur bestehe, läßt sich diese Bestimmung nicht ableiten. Welches ihre Quelle ist, kann man aus der Begründung schließen, die Schleiermacher, wie oben mitgetheilt wurde, für die Behauptung angiebt, daß es außer dem Organisiren und dem Symbolisiren keine zur Erzeugung des höchsten Gutes beitragende Thätigkeit gebe; man findet sie, indem man sich fragt, was man insofern, als man im Interesse der Vernunft lebt, wünscht, also durch Selbstbeobachtung. Eine wirkliche Auskunft über den Inhalt des Endzweckes der gesammten Vernunftwirksamkeit erhält man aber auch durch diese Bestimmung nicht. Denn da die Vernunft sich nur in den Werkzeugen manifestiren soll, die sie sich zur Verwirklichung ihres Endzweckes gebildet hat, so ist die Angabe, der Endzweck der Vernunft sei ihre vollständige Manifestation in der Natur, gleichbedeutend mit der, er sei diejenige Gestaltung, welche die Vernunft der Natur geben müsse, um mittelst derselben ihren Endzweck zu erreichen, und bewegt sich also im Kreise.

Mit der Unterscheidung der organisirenden und symbolisirenden Thätigkeit verbindet Schleiermacher, wie gesagt, eine zweite, — die Unter-

scheidung dessen, was in den sittlichen Handlungen aus der Wirksamkeit der Vernunft insofern, als diese in allen Menschen dieselbe ist, und dessen, was aus ihrer Wirksamkeit insofern, als sie durch die Verbindung mit der individuellen Eigenthümlichkeit des Handelnden selbst ein individuell Eigenthümliches geworden ist, stammt. Es gehört, sagt er, zur Vollkommenheit der menschlichen Gattung, daß jeder Einzelne nicht nur durch seine Stellung in Raum und Zeit von allen Anderen verschieden ist, sondern auch auf rein geistige Weise als eine eigenthümliche Modifikation der wenngleich in Allen selbigen Intelligenz. Die Vernunft ist in Jedem schon vor aller sittlichen Thätigkeit mit diesem Eigenthümlichen geeinigt; mithin muß einerseits auch die nachfolgende Thätigkeit das Gepräge dieser Eigenthümlichkeit haben und dabei doch andererseits nicht minder die Selbigkeit der Vernunft sich in allen Thätigkeiten offenbaren. „Beides ist nun freilich entgegengesetzt; aber es darf nur beziehungsweise, nicht Eines das Andere ausschließend, sondern sich miteinander verbindend, entgegengesetzt sein. Hierbei bleibt natürlich die größte Mannigfaltigkeit des Verhältnisses vorbehalten, so daß das Eine mit dem Anderen im Gleichgewicht sein kann, oder auch das Eigenthümliche an dem Identischen als Minimum und umgekehrt. Sonach wird auch die organisirende und die symbolisirende Thätigkeit in allen ihren verschiedenen Beziehungen eine andere sein, wenn überwiegend den einen oder den anderen Charakter an sich tragend." „Jedes für sich gesetzte sittliche Sein also und jedes besondere Handeln der Vernunft ist mit einem zwiefachen Charakter gesetzt; es ist ein sich immer und überall gleiches, inwiefern es sich gleich verhält zu der Vernunft, die überall die Eine und selbige ist; und es ist ein überall verschiedenes, weil die Vernunft immer schon in einem Verschiedenen gesetzt ist." „So ist mir klar geworden, heißt es in den Monologen, daß jeder Mensch auf eigene Art die Menschheit darstellen soll, in eigener Mischung ihrer Elemente, damit auf jede Weise sie sich offenbare, und Alles wirklich werde in der Fülle des Raumes und der Zeit, was irgend Verschiedenes aus ihrem Schoße hervorgehen kann. Mich hat vorzüglich dieser Gedanke emporgehoben und gesondert von dem Geringeren und Ungebildeten, das mich umgiebt; ich fühle mich durch ihn ein einzeln gewolltes, also auserlesenes Werk der Gottheit, das besonderer Gestalt und Bildung sich erfreuen soll."

Von den angegebenen Unterscheidungen ausgehend, weist Schleiermacher zunächst vier sittliche Bildungsgebiete nach: den Verkehr, das Eigenthum, das Wissen und das Gefühl, von denen das erste dem Organisiren im Charakter der Identität, das zweite dem Organisiren im Charakter der Individualität, das dritte dem Symbolisiren im Charakter der Identität, das vierte dem Symbolisiren im Charakter der Individualität angehört. Sodann erörtert er die in diesen Gebieten bestehenden Verhältnisse

der Einzelnen untereinander, nämlich das auf das Gebiet des Verkehrs sich beziehende Recht, die auf das Gebiet des Eigenthums sich beziehende freie Geselligkeit, den auf das Gebiet des Wissens sich beziehenden Glauben (d. i. die Ueberzeugung, daß der Lehrende, dieses Wort in dem weitesten Sinne genommen, so spricht, wie er denkt), und die auf das Gebiet des Gefühls sich beziehende Offenbarung (d. i. die Kundgebung der Gefühlserregungen zunächst durch Geberden). Hierauf zu den sittlichen Thätigkeiten zurückkehrend, theilt er die Mannigfaltigkeit derselben von verschiedenen Gesichtspunkten ein. Es soll z. B. die organisirende Thätigkeit, ganz im Allgemeinen d. i. ohne Rücksicht auf den Gegensatz des Identischen und des Individuellen betrachtet, zerfallen in Gymnastik, Mechanik, Agrikultur und Sammlung (d. i. Zusammenführung des Einzelnen in Exemplaren oder Bildern nach Gleichartigkeit und Verschiedenheit, damit es zu einem Organ des Erkennens werde). Schließlich handelt er von den vollkommenen ethischen Formen, deren gemeinsame Grundlage die Familie und die Nationaleinheit bilden, nämlich dem Staate, der Gemeinschaft der freien Geselligkeit, der nationalen Gemeinschaft des Wissens, zu der die Institutionen der Akademie und der Universität gehören, und der Kirche, die, wie es scheint, zugleich die Gemeinschaft zur Pflege der Kunst sein soll. Der Staat, findet er, ist die Form, die sich auf die identisch organisirende, die Gemeinschaft der freien Geselligkeit diejenige, die sich auf die individuell organisirende, die nationale Gemeinschaft des Wissens diejenige, die sich auf die identisch symbolisirende, die Kirche diejenige, die sich auf die individuell symbolisirende Thätigkeit bezieht. —

Dem Begriffe des Gutes stellt Schleiermacher die der Tugend, d. i. der im Leben des einzelnen Handelnden ihren Sitz habenden Kraft der Vernunft, und der Pflicht, d. i. der zur Erfüllung der sittlichen Aufgabe erforderlichen Handlung als solcher, zur Seite. Er theilt dem entsprechend die Sittenlehre in die Güterlehre (Lehre vom höchsten Gute), die Tugendlehre und die Pflichtenlehre ein. Jeder dieser Theile, sagt er, ist der vollständige Ausdruck der gesammten Einheit der Vernunft und der Natur und insofern die ganze Sittenlehre, aber jeder stellt das Sittliche von einer anderen Seite dar, jeder zieht etwas hervor, was die anderen in den Hintergrund stellen, und nur im Bezogenwerden aller aufeinander ist die Betrachtung vollendet, so daß keiner entbehrlich ist. Jedoch soll der Güterlehre, die in seiner Darstellung auch einen größeren Umfang hat als die beiden anderen Theile zusammen, der Vorrang gebühren. Die Güterlehre, sagt er in der Abhandlung über die wissenschaftliche Behandlung des Pflichtbegriffes, sei die objektivste Darstellung der Sittlichkeit und bleibe für die Wissenschaft immer die erste und für sich hinreichende; die beiden anderen dienten ihr in der Wissenschaft nur gleichsam als Rechnungsprobe.

Und in der ersten Abhandlung über den Begriff des höchsten Gutes bezeichnet er die für die Tugendlehre und die Pflichtenlehre unvermeidliche Trennung der Handlungsweise und Thätigkeit von dem daraus hervorgehenden Werke als eine höchst unnatürliche und meint, daß in ihr vorzugsweise der Grund dafür liege, daß sich in der neueren Zeit das Interesse so sehr von der Sittenlehre abgewandt habe.

Die Tugendlehre unterscheidet vier Haupttugenden: die Weisheit, die Liebe, die Besonnenheit und die Beharrlichkeit. Aus der Begriffsbestimmung der Tugend nämlich, daß sie ist dasjenige Zusammensein eines Höheren im Menschen, des Vernünftigen oder Geistigen, und eines Niederen, des Unvernünftigen oder Sinnlichen, worin das Höhere gebietet und das Niedere gehorcht, ergiebt sich zunächst die Unterscheidung der Tugend, in der sich die Zusammengehörigkeit des Höheren und des Niederen, und derjenigen, in der sich der Widerstand, welchen das Niedere dem Höheren leistet, ausdrückt, oder der belebenden und der bekämpfenden, oder der Tugend, welche Gesinnung, und derjenigen, welche Fertigkeit ist. Da ferner zur allgemeinen Form aller Lebensthätigkeit die Zwiespältigkeit des Insicheinbildens, worin die Empfänglichkeit gegen Einwirkungen von außen, und des aus sich heraus in die Welt Hinüberbildens, worin die Selbstthätigkeit vorherrscht (des Insichaufnehmens und des Aussichherausstellens), gehört, das bewußte Insicheinbilden aber das ist, was wir Erkennen oder Vorstellen nennen, und das bewußte Aussichherausbilden das Handeln, sei es nun mehr wirksam oder darstellend, so ist die Tugend zweitens einzutheilen in eine vorstellende oder erkennende und eine darstellende. Verbindet man diese beiden Zweitheilungen, so erhält man die angegebenen vier Grundtugenden. Die belebende Tugend oder die Tugend als Gesinnung ist, sofern sie vorzüglich erkennend ist, die Weisheit, sofern sie aber aus sich herausbildend ist, die Liebe, und die bekämpfende Tugend oder die Tugend als Fertigkeit ist im Insichhineinbilden die Besonnenheit, im Handeln oder Darstellen aber die Beharrlichkeit.

Auch die Eintheilung der Pflichten, von der die Pflichtenlehre ausgeht, ergiebt sich aus der Kreuzung zweier Gegensätze. Der erste ist der zwischen dem Gemeinschaftbilden in den sittlichen Bestrebungen und dem Aneignen des sittlichen Stoffes, um ihn zum Gut, aber immer wieder zum Gemeingut, zu bilden. Der zweite der zwischen dem individuellen Handeln (dem Handeln auf die dem Handelnden angemessene eigenthümliche Weise) und dem universellen (dem durch die Allen gemeinsame sittliche Aufgabe bestimmten). Es giebt demnach vier verschiedene Pflichtgebiete: das universelle Gemeinschaftbilden, welches das Gebiet der Rechtspflicht, das universelle Aneignen, welches das der Berufspflicht, das individuelle Gemeinschaftbilden, welches das der Liebespflicht, und das individuelle Aneignen, welches das der Gewissenspflicht ist.

Einem zur Pflichtenlehre in Beziehung stehenden Begriffe, dem des Erlaubten, hat Schleiermacher eine besondere Abhandlung gewidmet. Wie Fichte ist er der Ansicht, daß es erlaubte freie Handlungen nicht geben könne, wenn man darunter solche verstehe, die weder pflichtmäßig noch pflichtwidrig seien. Doch stimmt er jenem nicht auch darin bei, daß das Sittengesetz unmittelbar verbiete, sich durch einen sinnlichen Antrieb bestimmen zu lassen. Wenn zu einer Handlung, meint er, zwar der Antrieb ein sinnlicher wäre, aber sich gegen sie keine Klage von irgend einem sittlichen Gebiet aus erhöbe, so würde eine solche weder pflichtmäßig noch pflichtwidrig sein, das eine nicht, weil der sittliche Antrieb, das andere nicht, weil der sittliche Einspruch fehlte. Allein dieser Fall kann, wie er nachzuweisen sucht, nicht eintreten. Die allgemeine Pflichtformel, daß jeder Einzelne jedesmal mit seiner ganzen sittlichen Kraft das möglich Größte zur Lösung der sittlichen Gesammtaufgabe in der Gemeinschaft mit Allen bewirken solle, findet, abgesehen von der Kindheit, der das sittliche Auge noch nicht geöffnet ist, und anderen ähnlichen Zuständen, für Jeden in jedem Augenblicke Anwendung. Sie gestattet keine Pause des sittlichen Lebens, in die bloß erlaubte Handlungen hineinfallen könnten. Der Mensch bedarf freilich der Erholung vom Berufsleben, aber erstens ist jedesmal der Entschluß, von der Arbeit zur Erholung überzugehen, entweder pflichtmäßig oder pflichtwidrig, und zweitens sollen die Stunden der nothwenden Erholung mit etwas ausgefüllt werden, was mit den sittlichen Interessen in Verbindung steht. Ferner ist entweder Aufforderung zu pflichtmäßigen Handlungen vorhanden, oder es kann Gelegenheit dazu gesucht werden. Eine Handlung als in sittlicher Hinsicht erlaubt zu bezeichnen, ist nur dann statthaft, wenn man den Sinn dieses Ausdruckes erweitert. So kann man von einer Handlung, die nicht zu denen gehört, welche durch eine gewisse Willensbestimmung bestimmt sind, sagen, daß sie in Beziehung auf diese Willensbestimmung, oder von der Handlung eines Anderen, daß sie für die beschränkte Kenntniß, die man von dessen Pflicht habe, erlaubt sei. In dem engeren Sinne, in welchem er ein zwischen dem Gesetzlichen und dem Gesetzwidrigen in der Mitte Stehendes bedeutet, kann der Begriff des Erlaubten nur in Beziehung auf dasjenige Gebiet Anwendung finden, welches sein ursprünglicher Sitz ist, und von welchem aus er erst sich auf das der Sittlichkeit ausgebreitet hat, das Gebiet des positiven Rechtes und Gesetzes. Hier ist das Erlaubte dasjenige, was das Gesetz gar nicht zu seinem Gegenstande gemacht hat.

Karl Christian Friedrich Krause ist 1781 im Altenburgischen geboren. Er studirte 1797 bis 1800 in Jena Theologie, Mathematik und, als Schüler Fichtes und Schellings, Philosophie. 1802 bis 1804 war er daselbst Privatdozent für Philosophie und Mathematik. 1814 habilitirte er sich an der Berliner Universität, in der Hoffnung, auf den durch Fichtes Tod erledigten Lehrstuhl berufen zu werden, trat aber, als sich seine Bewerbung als aussichtslos erwies, im nächsten Jahre wieder zurück. 1824 bis 1830 war er Privatdozent in Göttingen. Infolge politischer Verdächtigung genöthigt, Göttingen zu verlassen, siedelte er nach München über, um sich dort zu habilitiren. Bevor dieses Vorhaben, für welches er bei Baader nachdrückliche Unterstützung fand, während sich Schelling ihm widersetzte, zur Ausführung gelangte, endete, im Jahre 1832, sein an Arbeit und Entbehrungen, an Sorgen und getäuschten Hoffnungen reiches Leben.

Von Krauses philosophischen Schriften (die anderen beschäftigen sich mit mathematischen Gegenständen, der deutschen Sprache, der Freimaurerei, der Geschichte der Musik) mögen genannt werden: 1. Entwurf eines Systemes der Philosophie, erste Abtheilung, enthaltend die allgemeine Philosophie, nebst einer Anleitung zur Naturphilosophie, 1804; 2. System der Sittenlehre, 1810; 3. Das Urbild der Menschheit, 1811; 4. Abriß des Systems der Logik, 1825; 5. Abriß des Systems der Rechtsphilosophie, 1828; 6. Vorlesungen über das System der Philosophie, 1828 (zweite Auflage in zwei Bänden mit den Titeln: „Der zur Gotteserkenntniß als höchstem Wissenschaftprinzip emporleitende Theil der Philosophie“ und „Der im Lichte der Gotteserkenntniß als des höchsten Wissenschaftprinzipes ableitende Theil der Philosophie“, 1869 und 1889); 7. Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, 1829 (Zweite Auflage des ersten Theiles auch unter dem Titel „Erneute Vernunftkritik“, 1868). Eine Reihe von Schriften ist aus Krauses handschriftlichem Nachlasse veröffentlicht worden, unter Anderem: Abriß der Aesthetik oder der Philosophie des Schönen und der schönen Kunst; — Die absolute Religionsphilosophie; — Die reine d. i. allgemeine Lebenlehre und Philosophie der Geschichte, zur Begründung der Lebenkunstwissenschaft, Vorlesungen für Gebildete aus allen Ständen (erster Band von: Geist der Geschichte der Menschheit). — Krauses Schriften zeigen, daß er bemüht war, seine Lehre in einer allen Gebildeten verständlichen Weise darzustellen. Eine andere allgemeine Eigenthümlichkeit derselben, die jedoch in den verschiedenen in sehr verschiedenem Maße (am stärksten im zweiten Theil der Vorlesungen über das System der Philosophie) hervortritt und die dem Streben nach Verständlichkeit großen Eintrag thut, liegt in dem Versuche, mit Hülfe neuer, größtentheils

sehr wunderlicher Wortbildungen (z. B. Seinheit, Anheit, Oranheit, Mälanheit, Inheit oder Abantanheit, Richtheit, Faßheit, Jaheit, Richtgegenjaheit, Vereinzahlheit, Or-Om-Wesenschaugliedbau, Gehalt-verein-Verhaltsamkeit, Wesenvereinleb-Mälinnesein, Wesenahmlebheit, Urwesenmälgeistmälleibwesenliebe) eine rein deutsche Ausdrucksweise in die Philosophie einzuführen.

1. Der analytische Lehrgang.

Im Gegensatze zu Baader und Schleiermacher, sowie auch zu Jacobi, denen er durch die Stärke seines religiösen Triebes verwandt war, war Krause von der Zuversicht erfüllt, daß die Vernunft die höchsten Fragen, die sich ihr aufdrängen, aus sich selbst zu beantworten im Stande sei. „So sehr ich, sagt er in der Einleitung zu den Vorlesungen über das System der Philosophie, gleich jedem Menschen, der unsere Volksbildung in sich aufgenommen, mit Jacobi darin übereinstimme, daß die Anerkenntniß des lebendigen Gottes die Bedingniß jeder echten Erkenntniß des Lebens und selbst eine Grundbedingung der Vollendung des Lebens ist, so weicht doch mein wissenschaftliches System darin gleich von vornherein und gänzlich von dieser Denkweise ab, daß ich einsehe: das menschliche Erkennen ist selbständig, es erkennt die reine Wahrheit, ohne dabei des Gefühls zu bedürfen, — reine Wissenschaft ist möglich, denn Gott ist erkennbar." Näher war er mit Schelling überzeugt, daß die Vernunft mit dem Gedanken des Absoluten, den sie in sich finde, das Vermögen besitze, zuerst zu einer befriedigenden Erkenntniß des Wesens des Absoluten oder Gottes zu gelangen und dann von hier aus in strenger Verkettung der Gedanken zur Erkenntniß der Natur und der geistigen Welt fortzuschreiten. Ohne diese Ueberzeugung, meint er, würde man überhaupt auf Wissenschaft verzichten müssen. Aus dem Begriffe der Wissenschaft als eines organischen Ganzen sicherer Erkenntniß glaubt er folgern zu können, daß den Gegenstand der gesammten Wissenschaft oder ihr Sachprinzip nur ein einheitliches und näher ein unendliches und unbedingtes Wesen bilden könne, daß sie dieses Sachprinzip als Erkenntnißprinzip wissen und anerkennen müsse, und daß es ihre Aufgabe sei, alles endlich Bestimmte in der Wesenheit dieses Prinzips nachzuweisen und damit zu demonstriren, gleichwie die Geometrie alle ihre besonderen Erkenntnisse in der Einheit ihres Gegenstandes, des Raumes, entwickele. Als passende Bezeichnungen für das System der Wissenschaft, wie er es sich denkt, schlägt er demgemäß unter anderen vor: Gotteslehre, Theologie, Theognosis, Absolutismus d. i. Wissenschaft des Absoluten, Idealismus, bestimmter: absoluter Idealismus d. i. Wissenschaft der absoluten

Idee, wenn man mit Hegel unter absoluter Idee die Erkenntniß des Einen unendlichen unbedingten Wesens verstehe.

Obwohl Krause das Erkenntnißprinzip sowohl als auch das Sachprinzip der Philosophie im Absoluten erblickte, glaubte er doch nicht, daß sie mit dem Gedanken des Absoluten beginnen müsse. Ihre erste Aufgabe schien ihm vielmehr darin zu bestehen, daß sie, von dem ersten subjektiv Gewissen, dem Selbstbewußtsein des Ich, anhebend, ohne alle Willkür, rein der Wesenheit der Sache nach, fortschreitend, zur Anerkenntniß des Prinzips aufsteige. Es sei, sagt er, unserer Endlichkeit Werk, daß wir des Prinzips vergessen, bei uns selbst, dem unmittelbar Gewissen, die Erkenntniß wieder anfangen müssen. Demgemäß unterscheidet er zwei Haupttheile des Systems der Wissenschaft, den zur Anerkennung des Prinzips emporleitenden subjektiv-analytischen und den aus dem Prinzipe ableitenden objektiv-synthetischen. Das Verhältniß, in welchem diese beiden Theile zu einander stehen, soll jedoch nicht das des Begründenden zum Begründeten sein. Der emporleitende Theil soll das Prinzip nicht erst gewiß machen, was ein sich widersprechendes Unternehmen wäre; er soll nur dem im Sinnlichen zerstreuten Geiste dazu verhelfen, daß er sich wieder in sich selbst sammele und sich des seine Gewißheit unmittelbar in sich selbst habenden Prinzipes bemächtige; er soll den seligen Augenblick herbeiführen, wo dem endlichen Geiste die Schauung Gottes wieder einleuchtet, den Augenblick seiner geistlichen Geburt oder Wiedergeburt. In der Aufstellung und Ausführung der Idee eines erst zum Prinzip emporleitenden Theiles der Philosophie sieht Krause den ersten und wichtigsten Unterschied seines Systems von denjenigen Schellings und Hegels, mit denen er sich in der Ueberzeugung, daß Gott oder das Absolute wie das Sachprinzip so auch das Erkenntnißprinzip der Wissenschaft sein müsse, einig weiß. Es ist nach seiner Ansicht überhaupt ein Hauptmangel der bisherigen Systeme, daß ihnen der analytische Theil fehlt. Nur geahnt und in einzelnen Anfängen gebildet sei er von mehreren Denkern, so namentlich von Sokrates und von Kant. Ueber Fichte bemerkt er, es sei sein unbezweifeltes Verdienst, daß er die Denker zu dem inneren subjektiven Anfange der Wissenschaft in der Selbsterkenntniß zurückgeführt habe; er habe aber irrigerweise das Ich als das Prinzip der Wissenschaft gesetzt, indem er nicht bedacht habe, daß das Prinzip der Wissenschaft nicht bloß unmittelbar gewiß, sondern auch allumfassend sein müsse. —

Den Ausgangspunkt des emporleitenden Theiles bildet, wie bemerkt, die Gewißheit des Inhaltes der unmittelbaren Selbstschauung. Es ist dies, wie Krause versichert, ein Inhalt, der gar nicht in Form eines Satzes, sondern nur in dem Worte Ich ausgesprochen werden kann. „Zum Beispiel, Ich heißt nicht so viel als: ich bin Geist, oder: ich bin Leib, oder: ich bin Mensch; — an alles das brauche ich gar nicht zu denken, um mir meiner selbst

bewußt zu sein. Ebenso ist der Gedanke Ich keineswegs der besondere Gedanke: ich bin (existo), denn ich brauche an Existenz gar nicht zu denken, um mir meiner selbst bewußt zu sein. Freilich finde ich, wenn ich weiter über mich nachdenke, daß ich mir auch Existenz zuschreibe; aber indem ich die Existenz mir beilege, werde ich mir bewußt, daß Ich noch mehr heißt als Ich bin; sonst könnte ich ja nicht dies mir als eine Eigenschaft beilegen: da zu sein." Wie etwas, was sich gar nicht in der Form eines Satzes, sondern nur in der eines Substantivums oder eines ein Substantivum vertretenden Wortes aussprechen läßt, die Bedeutung einer Gewißheit und überhaupt einer Wahrheit, diese Wörter in dem gewöhnlichen Sinn genommen, haben könne, erklärt Krause nicht. — Auf die Feststellung der Grunderkenntniß Ich folgen zunächst Betrachtungen über den Fortgang des beabsichtigten Unternehmens. Die nächste Aufgabe, wird bestimmt, ist die: die Selbstwissenschaft des Ich zu Stande zu bringen, das, was das Ich an sich und in sich ist, zu erkennen. Und zwar muß diese Erkenntniß in allen Punkten so gewiß sein, wie die Grunderkenntniß Ich. Mit dieser ist also zugleich ein geistiges Kennzeichen, ein subjektives Kriterium der Wahrheit gefunden, daß nämlich Alles, dessen wir uns gewiß sein sollen, so gewiß sein muß als die Grunderkenntniß Ich. Was das anzuwendende Verfahren betrifft, so kann es nicht ein Beweisen, Demonstriren sein, sondern nur ein Nachweisen, Monstriren, nämlich dessen, was wir in und mit der Selbsterkenntniß weiterhin finden. Die Selbstwissenschaft des Ich muß, mit anderen Worten, durch fortgesetzte reine Beobachtung und Wahrnehmung zu Stande gebracht werden. Es ist dasselbe Verfahren, dessen sich die Geometrie bedient. Der Geometer schaut auf seinen Gegenstand, den Raum; so findet er zunächst die Eigenschaften, die der Raum an sich hat, unendliche Ausdehnung nach drei Dimensionen, Theilbarkeit u. s. w.; indem er sodann die bestimmten inneren endlichen Räume und Raumfiguren nach und nach in gesetzmäßiger Folge in der Grundschauung des ganzen Raumes entwickelt und geistig vollzieht oder konstruirt, erkennt er weiter, was der Raum in sich ist. Ebenso geht der Philosoph in der Selbstwissenschaft des Ich von der unmittelbar gewissen Grundschauung Ich aus und vollzieht nun von hier an diese Grundschauung immer weiter in Ansehung dessen, was sie an sich und in sich ist. „So gewiß also die Grundschauung Ich ist, so gewiß wird auch alles das erkannt werden, was diese Grundschauung weiter enthält. Daher steht die Gewißheit ... der Selbstwissenschaft des Ich jener mathematischen Gewißheit im Geringsten nicht nach; vielmehr im Gegentheil, sie ist unmittelbar gewiß, jene mathematische aber nur mittelbar, — selbst vermittelt durch die Gewißheit des Ich." Demnach „ist in dem analytischen Theile gar keine historische oder empirische Erkenntniß enthalten; sondern er befaßt nur die

nichtsinnlichen Wahrnehmnisse des Bewußtseins, welche keine geschichtlichen Thatsachen, sondern ewige, unzeitliche Wahrheiten sind". — Der Leser, der nach diesen Betrachtungen erwartete, der emporleitende Theil würde nunmehr zunächst die den ursprünglichen Inhalt des Ich-Begriffes bildenden (die diesen Begriff konstituirenden) Bestimmungen feststellen und dann eine Reihe weiterer Bestimmungen als solche nachweisen, die in jenen auf versteckte Weise enthalten seien, oder die man zu ihnen hinzudenken müsse, weil ohne sie das Ich nicht Ich sein könnte, weil, mit anderen Worten, ohne sie der Begriff des Ich einen Widerspruch enthalten würde, — der Leser, der solches erwartete, würde sich indessen sehr enttäuscht finden. Eine solche, lediglich durch die innere Nothwendigkeit der Sache geleitete Entwickelung des Ich-Begriffes zu geben, eine Entwickelung, wie Fichtes Wissenschaftslehre sie sich zur Aufgabe gemacht hatte, versucht Krauses emporleitende Selbstwissenschaft des Ich gar nicht. Ihr Verfahren besteht im Wesentlichen darin, daß sie erzählt, was das Ich Alles finde, wenn es den Inhalt seiner Selbstschauung durchmustere, und aus dem Erzählten allerlei Folgerungen zieht.

Nachdem er sich der Grunderkenntniß Ich bemächtigt hat, stellt sich der subjektiv-analytische oder emporleitende Theil zunächst die Aufgabe, die Anschauung zu vollziehen, was das Ich an sich ist, mit anderen Worten, die Grundwesenheit des Ich in reiner Wahrnehmung zu erfassen. Das Ich, findet er, ist ein Wesen, d. h. ein Selbständiges, etwas, was nicht eine bloße Eigenschaft oder Wesenheit an oder in einem anderen Wesen ist. Zu seiner Eigenschaft oder Wesenheit aber gehört erstens, daß es Eines ist. Eine Erklärung dieser Bestimmung kann nicht gegeben, sondern es muß Jedem zugemuthet werden, daß er diesen reinen Gedanken seiner Einheit ergreife. Zweitens ist das Ich ein selbes Wesen, d. h. es ist dasjenige, was es ist, nicht durch irgend ein Verhältniß oder in irgend einem Verhältnisse, sondern an sich selbst, oder es ist das, als was Jeder sich denkt, wenn er von sich behauptet, er sei immer und durchaus derselbe. Drittens ist das Ich ein ganzes Wesen, es kommt ihm Ganzheit zu, d. h. es ist, wenn sich auch weiterhin ergeben sollte, daß es Theile, etwa den Geist und den Körper, in sich habe, doch nicht aus diesen Theilen zusammengesetzt, sondern verhält sich so zu ihnen, daß es erst selbst gedacht werden muß, bevor sie gedacht werden können, gleichwie man erst den Gedanken des ganzen Raumes haben muß, bevor man durch Beschränkung im Inneren desselben Raumtheile denken kann. — Von dem, was das Ich an sich ist, wendet sich die Untersuchung zu dem, was es in sich, in seinem Inneren oder als Inneres ist. Die Ergebnisse, zu denen sie hier gelangt, faßt Krause folgendermaßen zusammen: „Das Ich besteht aus Geist und Leib, als Mensch; es findet sich zugleich als bleibend, zugleich auch als sich

ändernd, d. h. zugleich als unzeitlich, ewig, bestehend und als in der Zeit zu entgegengesetzten Zuständen übergehend; und zwar findet es sich bei diesem Uebergehen selbst als Grund seiner zeitlichen Aenderung; oder: das Ich findet sich lebend, es schreibt sich Leben zu. Sofern es sich aber als unzeitlichen Grund seiner zeitlichen Zustände findet, erkennt es sich als Thätigkeit, d. h. es findet sich selbst als ein thätiges Wesen; und sofern es der Thätigkeit nach als Größe bestimmt ist, findet es sich als Kraft; ferner: das Ich als Vermögen in seiner Bestimmung auf das durch die Thätigkeit zu Bewirkende ist Trieb oder hat Trieb. Im Besonderen aber erweist sich das Ich, sofern es Grund seiner zeitlichen Gestaltung ist, als denkend, empfindend und wollend, und es findet sich mithin in dieser dreifachen Hinsicht als Vermögen, Thätigkeit, Kraft und Trieb; und in diesen Bestimmnissen allen findet sich das Ich als einen selbständigen Organismus aller seiner Bestandtheile und Eigenschaften."

Die Behauptung, daß das Ich aus Geist und Leib bestehe, macht Krause zum Thema ausgedehnter, übrigens wenig geordneter und an manchen Punkten der Klarheit und Bestimmtheit entbehrender Erörterungen. Unmittelbare sinnliche Wahrnehmung, meint er, haben wir nicht von äußeren Objekten, sondern nur von den bestimmten Zuständen unserer Sinnesorgane. Es ist eigentlich unser Augennerv, was der Geist sieht, und nicht Gegenstände, die außer unserem Leibe wären; wir hören nicht den schallenden äußeren Körper, sondern der Geist hört den schallenden Nerven im Ohr; geschmeckt wird nicht das äußere sogenannte Schmackhafte, sondern der chemisch-organische Prozeß im Zungennerven, die Zunge selbst wird geschmeckt; man riecht seinen eigenen Geruchsnerven, nicht das, wovon man der Kürze wegen sagt, daß es rieche, u. s. w. Wahrnehmungen äußerer Dinge entstehen uns erst dadurch, daß wir die zerstreuten Wahrnehmungen der Zustände unserer Nerven in die innere leibliche Welt, die wir in unserem Geiste haben, die sinnliche Welt der Phantasie, die der Geist mit Freiheit bestimmt und bildet, aufnehmen und zu einem zusammenhängenden Bilde vereinigen, und hierbei eine Reihe von nicht sinnlichen Gedanken, Begriffen, Urtheilen, Schlüssen zu ihnen hinzubringen. Solche nicht-sinnliche Voraussetzungen, Voraussetzungen a priori, die wir auf die unmittelbar wahrgenommenen Beschaffenheiten unserer Nerven beziehen, sind z. B. die reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit, sowie die Vorstellung des Stoffes, ferner gewisse allgemeine Gedanken, die nicht bloß von der Natur gelten, wie Ding, Etwas, Eins, Selbes, Ganzes, Theil, Ursachlichkeit, Verhältniß. Aus den Wahrnehmungen von Dingen in unserer inneren Phantasiewelt entsteht uns die Anerkenntniß entsprechender Dinge in der äußeren Natur, indem wir schließen, daß ein äußerer Grund dasein müsse, der die von unserer freien Phantasiethätigkeit unabhängigen

Gegenstände in unserer Phantasiewelt verursache und bilde. Unser Leib ist in derselben Weise ein Gegenstand des Wahrnehmens wie die außer ihm seienden Dinge; wir sehen ja seine Glieder, hören seine Bewegungen, schmecken, riechen, fühlen ihn. Aber wir nehmen ihn noch auf andere Weise, und zwar unmittelbar wahr. Erstens nehmen wir ihn unmittelbar wahr, indem wir die bestimmten Zustände seiner Sinnesorgane, durch die unsere äußeren Wahrnehmungen vermittelt werden, wahrnehmen. Zweitens haben wir in jedem Augenblicke, sobald wir darauf merken, ein Gesammtgefühl unseres Leibes und seines allgemeinen Befindens oder, wie man es auch nennt, einen Gemeinsinn, wonach wir wissen, daß wir einen Leib, und zwar diesen Einen, selben und ganzen Leib haben, und worin wir auch weiter wahrnehmen, daß wir uns leiblich überhaupt so oder so, insbesondere, daß wir uns wohl oder übel befinden. Dieses Gemeingefühl ist die Voraussetzung aller sinnlichen Wahrnehmungen. Die Anerkennung unseres Leibes beruht also keineswegs bloß auf der sinnlichen Wahrnehmung, sondern wir bringen diese Gewißheit schon zu jeder bestimmten Sinneswahrnehmung hinzu. Was das Verhältniß von Geist und Leib betrifft, so wird jeder auf sich selbst Aufmerksame hierüber Folgendes bemerken. „Ich finde mich als ein ganzes selbes Ich, und ich unterscheide mich als ganzes Ich von mir selbst, sofern ich in mir und unter mir mein Leib bin, und in dieser Unterscheidung nenne ich mich eben Geist; Ich, als ganzes Ich, unterschieden vom Leibe, bin der Geist; also ich selbst bin der Geist, und ich bin nichts Höheres denn Geist; denn ich finde nicht, daß ich etwas noch Weiteres und Anderes bin, als das, was ich als ganzes Wesen über dem Leibe bin, aber ich bin wohl über mir insofern, als ich der Leib bin. Ich mithin als Geist bin das Höhere, und Ich als Leib bin das Untergeordnete, Mir, als Geist Untergeordnete. Ferner ich finde, daß der Leib ein mir als Geiste von außen wesenhaft Vereintes ist." „Ich erkenne mich selbst, als Geist, als Leib und als das Vereinwesen dieser beiden, als Mensch; und zwar haben wir gefunden, daß ich selbst der Geist bin und nichts Höheres als Geist, der Leib aber mit mir als Geiste von außen und untergeordnet vereint ist." Der Leib gehört zugleich zum Ich und zur äußeren Natur, er ist ein Theil beider, und sofern er ein Theil der Natur ist, ist er außer dem Ich und gehört nicht zu ihm. Ja, man muß behaupten, daß er nur zum Theil mit dem Ich verbunden ist und der Natur noch viel mehr als dem Ich angehört, wenn man bedenkt, daß seine Erzeugung, seine Geburt, sein Wachsthum, seine Abnahme, seine Verwesung Handlungen der Natur sind, daß der Geist mit den Gliedern des Leibes nur wirken kann, wenn sie Kraft und Beweglichkeit von der Natur erhalten haben, und daß er nur einen Theil der Glieder mit Freiheit bewegen kann, daß das Herz schlägt, der Magen verdaut, die Lunge athmet, man mag daran denken oder nicht, und Anderes dieser Art.

Die Gewißheit, daß wir alles das, was wir in der Selbstschauung finden, nicht bloß uns zu sein scheinen, sondern wirklich sind, ist nach Krause eine unmittelbare. Für Alles, was wir in der Selbstschauung finden, trifft das Kriterium der objektiven Wahrheit zu, daß es uns so gewiß ist wie die Grunderkenntniß Ich (vergleiche oben S. 341). „Das Ich, sagt er, erkennt sich unmittelbar in der Grundschauung Ich, mit unbezweifelbarer Gewißheit; es unterscheidet zwar im Erkennen Sich das Erkennende von sich dem Erkannten, es weiß aber unmittelbar, daß in beiderlei Hinsicht es dasselbe Ich ist; — und zwar ist diese Grundschauung des Ich eine unbedingte übersinnliche Schauung . . . Ferner, da die Grundschauung Ich, als solche, unbedingt gewiß ist, so ist in ihr dann auch die Befugniß enthalten, allen besonderen nicht sinnlichen Gedanken, worin das Ich erkennet, Was es an und in sich ist, Sachgültigkeit beizumessen; immer unter der oben erkannten Form: so wahr ich mich weiß als Ich, so wahr ich die Grundschauung Ich habe. Alles mithin, was weiter in Ansehung des Ich Nichtsinnliches erkannt wird, zeigt sich als enthalten an und in dieser Grundschauung . . . die Gültigkeit also und sachliche Wahrheit aller nichtsinnlichen Erkenntniß des Ich ist hiermit selbst erkannt und anerkannt. Das Ich ist sich Prinzip seiner weiteren Selbsterkenntniß, und in der Grundschauung Ich, als Prinzip für Alles, was das Ich an und in sich enthält, ist dann alle innerliche (immanente) Erkenntniß des Ich mitenthalten, mitgegeben, mitbegründet.“ Zu demjenigen, was auf diese Weise gewiß ist, rechnet nun Krause nach dem oben Mitgetheilten auch das Bestehen des Ich aus Geist und Leib, also (nach Kantischem Sprachgebrauche) das Ansichsein des ausgedehnten materiellen Leibes. Wir erkennen nach ihm, indem wir in uns hineinblicken, nicht bloß, daß wir uns als zugleich leibliche Wesen erscheinen, sondern auch, daß wir wirklich als Geist mit einem Leibe verbunden sind, zu dessen Wesenheit es gehört, zum Theil im Ich und zum Theil außer dem Ich zu sein. Auf der anderen Seite gesteht er jedoch wiederholt zu, daß es zur Widerlegung der idealistischen Ansicht, nach welcher die leiblichen Objekte wie die Traumbilder lediglich im Geiste, in der inneren leiblichen Phantasiewelt seien, besonderer Gründe bedürfe, die erst später (wie es scheint, erst nach der Erhebung zum Prinzip) dargelegt werden könnten.

An die Bestimmung, daß wir uns selbst als Grund und Ursache bei der Bildung unserer Zeitreihe verhalten (siehe oben S. 343), knüpft Krause Betrachtungen, welche in die Ethik einführen. Die Hauptpunkte derselben sind folgende. Von dem, was in mir ewigwesenlich ist, ist in der bestimmten Zeitreihe meines Lebens immer nur ein Theil enthalten. Es ist aber in mir ein Trieb, in der Fortsetzung meiner Zeitreihe dasjenige Wesenliche, was darin noch mangelt, zu verwirklichen, und indem ich diesen Trieb in

mir finde, stelle ich an mich die Forderung, das praktische Postulat, das, worauf er gerichtet ist, auszuführen, ich erkenne die Herstellung des Ewigwesenlichen in der Zeit als etwas, was ich leisten soll, fühle mich dazu verbunden oder verpflichtet und denke es als von mir zu erfüllenden Zweck. Nun nennen wir den Zustand einer Sache, wonach sie ist, wie sie sein soll, oder ihrem Begriffe gemäß ist, gut. Demnach ist der Mensch gut, wenn er seine ewige Wesenheit in der Zeit verwirklicht, denn dann ist er, wie er sein soll. Also ist das Gute die Bestimmung des Menschen, das Gute soll der Inhalt seiner Zeitreihe sein, der einzige Zweck, worauf er seinen Trieb und seine Thätigkeit richte. Wir nennen ferner das Bleibende, das unveränderlich Gemeinsame in einer Reihe von verschiedenen Gliedern das Gesetz. Mithin soll das Gute das Gesetz unserer gesammten Selbstbestimmung, unserer gesammten Thätigkeit sein. Das Ich soll als ganzes Wesen das Gute anerkennen, als das Eine Gesetz alles seines Thätigseins in seiner ganzen Zeitreihe. Wenn das Ich dieses thut, also auch seine Verpflichtung anerkennt, das Gute und nur das Gute zu verwirklichen, so ist es in dieser Hinsicht, wie es sein soll, und es kann dann auf die rechte Weise Grund sein, daß es sein Gutes in der Zeit verwirkliche. Weiter nennen wir diesen Zustand des ganzen Ich Sittlichkeit, und diese bleibende Selbstbestimmung, nur das Gute zu verwirklichen, sittliche Gesinnung, und sofern das Ich in dieser Gesinnung seine Zeitreihe gestaltet, nennen wir es tugendhaft, und diesen bleibenden Zustand die Tugend. Daraus folgt, daß das Gesetz des Guten das Gesetz der Sittlichkeit und der Tugend ist, oder das Sittengesetz. —

Von der oben angegebenen allgemeinen Beantwortung der Frage, was das Ich in sich sei, wendet sich der emporleitende Theil zu einer näheren Erforschung des Ich als denkenden und erkennenden, als empfindenden und fühlenden und als wollenden Wesens.

In dem vom Erkennen handelnden Abschnitte findet die Aufgabe, die dem emporleitenden Theile überhaupt gestellt war, ihre Lösung, die Aufgabe, den Gedanken des Absoluten zur Anerkenntniß zu bringen. Zunächst wird hier gezeigt, wie der Gedanke des Absoluten dem vernünftigen Geiste entsteht. In der Erkenntniß, die wir von uns selbst haben, unterscheiden wir den Begriff des endlichen Geistes überhaupt von uns als individuellem Geiste. Diese Unterscheidung veranlaßt uns, den Gedanken anderer individueller Geister zu fassen, die wie wir den Begriff des endlichen Geistes auf eine eigenthümliche Weise in ihrem Leben darstellen; und da wir in der sinnlichen Erfahrung Erscheinungen, die unserem eigenen Leibe ähnlich sind, begegnen, so messen wir diesem Gedanken unbedenklich Gültigkeit bei. Weiter wissen wir zwar nicht, aber ahnen, daß der endlichen Geister oder Vernunftwesen wohl unendlich viele sein möchten, und so finden wir in uns

den Gedanken eines der Anzahl nach unendlichen Geisterreiches oder Vernunftreiches. Wenn wir nun ferner erwägen, daß wir uns selbst und alle endlichen Vernunftwesen der Einen Vernunft unterordnen, so finden wir einen noch höheren Gedanken in uns, den Gedanken der Vernunft selbst, welche alle endlichen Vernunftwesen in sich enthalte. In der Erkenntniß, die wir von uns selbst haben, finden wir zweitens auch unseren Leib als ein Gebilde in einem höheren Ganzen, nämlich demjenigen, welches wir die Natur nennen. Die äußere Erfahrung zeigt uns nur ein endliches Gebiet dieser Natur, aber wenn wir den Gedanken der Natur im Geiste ausbilden, so finden wir, daß wir sie denken können als in ihrer Art unendlich im Raume, in der Zeit, in der Kraft. Blicken wir drittens auf uns selbst, inwiefern wir Mensch, d. i. Vereinwesen von Geist und Leib sind, so bietet sich uns zu dem Gedanken des unendlichvielzahligen Geisterreiches und der unendlichen Natur ein dritter dar, der Gedanke einer über alle bewohnbaren, dazu geeigneten Gestirne des Himmels verbreiteten unendlichvielzahligen Menschheit, in welcher Natur und Vernunft gegenseitig vereint sind und leben. In diesen drei Wesen, der Vernunft, der Natur und Menschheit, ist alles endliche Wesenliche befaßt, wenigstens Alles, was wir in unserem dermaligen Bewußtsein finden. Aber wir haben einen Gedanken, der noch höher ist als jene drei Grundgedanken, den Gedanken eines höheren Wesenlichen, welches über Vernunft, Natur und Menschheit sei. Bei allen Dingen nämlich, die wir als endlich denken, entsteht uns die Frage nach dem Grunde, wenn unter Grund von etwas dasjenige verstanden wird, woran und worin dieses ist; denn denken wir Dinge als endlich, so denken wir, daß sie begrenzt seien, und daß folglich über ihre Grenze hinaus noch Wesenliches sei, worin sie als in ihrem Grunde seien. Diese Frage nach dem Grunde findet nun auch statt in Ansehung der Vernunft, der Natur und der Vereinigung beider in der Menschheit; denn haben wir gleich jedes dieser drei Wesen als in seiner Art unendlich gedacht, so sind sie doch sämmtlich insofern endlich und beschränkt, als jedes dasjenige Wesenliche nicht ist, was die beiden anderen sind. „Wir können also nicht umhin, nach dem Grunde der Vernunft, der Natur und der Menschheit zu fragen, d. h. wir müssen uns zu dem Gedanken eines Wesens erheben, worin sowohl die Vernunft als auch die Natur enthalten seien, wodurch, das ist nach dessen Wesenheit, diese beiden bestimmt seien; welches auch der Grund der Vereinigung beider sei, wonach sie die Menschheit sind. Fassen wir nun diesen Gedanken eines Wesens ins Auge, welches der Grund sei, worin und wodurch Vernunft, Natur und Menschheit seien, so ist die Frage: hat denn auch dieses Wesen, sowie wir es uns denken, selbst wieder einen höheren Grund? Wenn wir es als endlich denken, . . . so müssen wir auch wiederum nach dem Grunde dieses Wesens fragen . . . Wenn wir aber dieses Wesen uns denken als nicht

endlich, als nicht beschränkt, d. h. wenn wir denken, daß es ganz ist, zu gar keinem Aeußern in Verhältniß steht, wenn wir denken, daß es an sich selbst ist, und daß es Eins ist, so findet dann die Frage des Grundes in Ansehung des Gegenstandes dieses Gedankens nicht mehr statt. Nun aber können wir dies so denken, . . . den Gedanken eines unendlichen, selbständigen Wesens, welches außer sich nichts hat, an sich aber und in sich als der Eine Grund Alles ist, und welches wir mithin auch als den Grund denken von Vernunft, Natur und Menschheit." Zur Bezeichnung dieses Wesens finden wir in der deutschen Sprache das Wort Gott; am reinsten aber wird es durch Wesen bezeichnet. Und der Gedanke, dessen Gegenstand Wesen ist, der Eine Grundgedanke, der oberste aller übersinnlichen Gedanken, dessen Inhalt gleich demjenigen des Gedankens Ich (vergleiche oben S. 340 f.) nicht in einem Satze, auch nicht in einem Existentialsatze, sondern nur in einem Hauptworte, dem Worte Wesen oder Gott, ausgesprochen werden kann, dieser Gedanke, wird, wenn er wirklich vollzogener Gedanke ist, am besten Wesenschauung genannt, denn Schauen heißt jede Gegenwart eines jeden Wesenlichen oder eines jeden Gegenstandes im Bewußtsein, mag sie nun vollständig und vollkommen, mag sie wie auch immer mangelhaft und unvollkommen sein. Aus dem hiermit über den Weg, der uns zur Gotteserkenntniß oder Wesensschauung führt, Gezeigten folgt, daß dieselbe nicht eine besondere Gabe des Genies oder ein Vorzug göttlicher Vorbegünstigung ist, sondern daß jeder Geist, der den Weg besonnener Selbstbetrachtung geht und sein Denken bis dahin ausbildet, unfehlbar zu ihr gelangt.

Einen Beweis für die Wahrheit des Gedankens Wesen will Krause mit dieser Darlegung nicht geliefert haben. Der Satz des Grundes, erklärt er, könne nicht dazu dienen, jenen Gedanken zu begründen, denn er selbst werde in unserem Bewußtsein erst durch ihn begründet. Erst wenn der endliche Geist dahin gelangt sei, den Gedanken Wesen oder Gott als die Grundwahrheit anzuerkennen, werde ihm die Allgemeingültigkeit des Satzes des Grundes, seine Anwendbarkeit auf alles in irgend einer Hinsicht Endliche erkennbar und anerkennbar. Nicht einmal die Bedeutung will er dem Satze des Grundes zugestehen, daß der endliche Geist durch ihn erst den Gottesgedanken in sich hervorbringe. Denn durch nichts Anderes, meint er mit Campanella und Cartesius, könne der Gottesgedanke verursacht sein, als durch seinen Inhalt, durch Wesen oder Gott selbst. „Da der Inhalt dieses Gedankens eben Wesen oder Gott selbst ist, so kann der Grund desselben durchaus nichts Endliches sein, weil dieser Gedanke seinem Inhalte nach alles Endliche übersteigt." Der Satz des Grundes mitveranlasse nur, den Gottesgedanken wieder ins Bewußtsein zu bringen, er sei nur ein Erinnerungsmittel an Gott.

Die Anerkenntniß der Wahrheit des Gedankens Gott kann nach Krause überhaupt nicht auf irgend einem Beweisgrunde beruhen, sondern muß unbedingt sein. Seine Ausführungen über diesen Punkt leiden an einiger Unklarheit, doch lassen sie keinen Zweifel darüber, daß er mit dem ontologischen Beweise meint, der Gedanke Gottes verbürge selbst unmittelbar das Sein seines Gegenstandes, indem das Sein zu seinem Inhalte gehöre. Die Frage nach der objektiven Gültigkeit des Gedankens Gott, sagt er, könne ganz und gar nicht stattfinden in dem Sinne, wie sie erhoben werde in Ansehung alles gedachten endlichen Wesenlichen, keineswegs mithin so, wie Kant sie verstehe, indem er sage: dadurch, daß ich Gott denke, gewinne ich so wenig die Gewißheit, daß Gott ist, als ich dadurch, daß ich einen goldenen Berg denke, an Gold gewinne. Wenn man nämlich frage, ob ein endlich Wesenliches sei, so heiße dies so viel wie, ob ein in der Phantasie Gebildetes auch ein Aehnliches außer sich im Gebiete der Natur habe; so aber bezüglich Gottes zu fragen, habe offenbar keinen Sinn, weil (dies ist wohl der Sinn der etwas dunklen Stelle) Gott weder ein in der Phantasie Gebildetes bedeute noch unter seinem Sein ein Sein im Gebiete der Natur verstanden werden könne. Die Frage, ob Gotte Seinheit zukomme, könne nur den Sinn haben, ob der Gedanke Wesenheit auch den Gedanken Seinheit an sich habe, und hierauf werde Jeder, der diese Gedanken denke, finden, daß es so sei, daß unbedingte Wesenheit nicht könne gedacht werden ohne unbedingte Seinheit. An Wesen oder Gott, heißt es an einer anderen Stelle, würden Wesenheit und Daseinheit untrennbar zugleich gedacht, also sei Gott erkennen und Gott anerkennen Eins. „Bei endlichen Dingen ist es nicht so; da vermag der endliche Geist der endlichen Dinge Wesenheit zu schauen, ohne noch die Einsicht zu haben, daß sie in wesenhafter Daseinheit gegenwärtig sind. So kann der endliche Geist z. B. die Wesenheit endlicher Vernunftwesen erkennen, denn er kann sie an ihm selbst erfassen, aber daraus folgt nicht schon die Anerkenntniß, daß endliche Geister außer ihm daseien; weil an endlichen Dingen Wesenheit und Daseinheit sich nicht erschöpfen. Dagegen Wesen gedacht als Wesen ist auch gedacht als das unbedingt Daseiende und als das unbedingt Alles in sich Enthaltende, mithin auch als das in wesenhafter Gegenwart mit Allem Seiende oder Daseiende."

Auch über das Verhältniß Gottes zur Welt handelt Krause bereits in dem analytischen Theile. „Die folgende Betrachtung, bemerkt er, indem er hierzu übergeht, ist zwar noch analytisch, aber doch schon gottinnig, wesеninnig: der analytische Weg ist (bildlich zu reden) erleuchtet im Lichte der Wesenschauung, und das Herz des Wandelnden ist erleuchtet durch des Wesenlichtes Strahlen." Das Ergebniß ist folgendes: Gott ist in sich, unter sich und durch sich die Welt, wenn unter Welt das vollständige

Vereinganze der drei in ihrer Art unendlichen, aber in Hinsicht darauf, daß keines von ihnen das ist, was die beiden anderen sind, endlichen Grundwesen, der Vernunft, der Natur und der Menschheit, also das Vereinganze aller in irgend einer Hinsicht endlichen Wesen verstanden wird; oder die Welt und alle in irgend einer Hinsicht endlichen Wesen sind als Theile in Gott, und zwar so, daß er als Ganzes nicht aus diesen Theilen zusammengesetzt, sondern über ihnen und ihr Grund und ihre Ursache ist. Nennt man Gott, inwiefern er als ganzes Wesen vor und über Allem ist, was er in, unter, durch sich ist, Urwesen, so ist es zwar grundfalsch, zu sagen, die Welt sei außer Gott, denn außer Gott, als dem Einen selben ganzen unendlichen und unbedingten Wesen, ist nichts denkbar, aber richtig ist es, zu sagen, die Welt sei außer Gott als Urwesen (außer Wesen als Urwesen). „Wenn man den unbestimmten Ausdruck Pantheismus so erklärt, daß jede Lehre Pantheismus sei, die da behaupte, daß die Welt und der Mensch, auch der menschliche Geist, auf irgend eine Weise in Gott seien, so darf sich der Philosoph zu diesem Pantheismus bekennen. Aber das versteht man gewöhnlich nicht unter dem Namen Pantheismus, wenn man das Wort im Sinne des Vorwurfs gebraucht, sondern man versteht dann darunter . . . die Lehre, welche das Endliche oder die Welt als den Inbegriff des Endlichen für Gott selbst hält, vergöttert, mit Gott verwechselt; und mit dieser Lehre hat die Wissenschaft der Wesenschauung durchaus nichts gemeinsam." Nicht als Pantheismus, sondern als Panentheismus ist es daher angemessen, die Wissenschaft der Wesenschauung zu bezeichnen. — Aus der panentheistischen Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt glaubt Krause alsbald die Folgerung ziehen zu können, daß Gott alles Wesenliche oder Wesliche, was wir in uns selbst finden, in unendlicher Weise sei, daß er also seiner selbst inne sei als ganzen selben Wesens in unendlichem Selbstbewußtsein, Gefühl und Willen, in unendlicher unbedingter Persönlichkeit.

2. Der synthetische Lehrgang.

Der objektiv-synthetische Lehrgang des Systems der Philosophie, in welchem, wie Krause sagt, der an den Tag Gottes als gleichsam der Geistsonne ausgeborene Geist sich die Aufgabe stellt, die Wesenschauung in den Wissenschaftgliedbau (den Organismus der Wissenschaft) zu entfalten, und welcher, da in ihn alles in dem analytischen Theile Erkannte hineingebildet werden muß, an sich selbst die ganze Wissenschaft ist, hat in seinem ersten Theile die Schauung Wesens oder die Erkenntniß Gottes als Eines, selben und ganzen Wesens und als in sich der Eine Wesensgliedbau seien-

den Wesens ins Bewußtsein zu bringen. In diesem Theile wird sich der menschliche Geist der obersten untergeordneten Aufgaben seiner weiteren Forschung vollständig und wohlgeordnet bewußt; er umfaßt also das Ganze der Wissenschaft; die übrigen Theile bilden nur die Ideen weiter aus, die sich in ihm hervorthun. Daher kann er als Grundwissenschaft oder auch mit dem alten Namen der Ersten Philosophie, φιλοσοφία πρώτη, oder der Metaphysik bezeichnet werden.

Von den Prädikaten Wesens (Gottes), die er in der Metaphysik erörtert, nennt Krause diejenigen, welche die Bedeutung von Grundwesenheiten Wesens haben, Kategorien. Ueber den Unterschied derselben von den übrigen giebt er in der Metaphysik keine Auskunft, doch läßt sich eine solche dem analytischen Theile entnehmen. Danach sind Grundwesenheiten Wesens oder Kategorien alle diejenigen Wesenheiten, die sich überhaupt an allem Denkbaren und Erkennbaren, an dem Gedanken Wesens, sowie an dem Gedanken eines jeden endlichen Wesens, mag es nun ein Geist oder ein Körper, z. B. ein Sandkorn, oder ein aus Geist und Leib bestehendes sein, gedacht finden, nur mit dem wesenlichen Unterschiede, daß sie an dem unbedingten unendlichen Wesen als unbedingte und unendliche, an allen endlichen aber nur als endliche und bedingte gedacht werden. Die oberste Kategorie, lehrt die Metaphysik in Uebereinstimmung mit dem analytischen Theile, ist die Einheit. In der Einheit sind zunächst enthalten einerseits die Selbheit, die Ganzheit und die Vereinwesenheit (d. i. Selbheit vereint mit Ganzheit), andererseits die Satzheit (das Gesetzt-sein oder Etwas-Positives-sein), die Richtheit oder die Bezugheit auf sich selbst und die Faßheit (das sich selbst Umfangen oder sich in sich selbst Begreifen). An diese schließt sich eine längere Reihe, aus der genannt werden mögen: die Seinheit oder Daseinheit, die Gegenheit oder Antheit, die, sofern auf ihren Inhalt gesehen wird, Anderheit zu nennen ist, die Jaheit, die Großheit, die Endlichkeit und Unendlichkeit, die Grundheit und Ursachheit. Was die Art, wie die Metaphysik die Kategorien findet, betrifft, so läßt sich darüber nur sagen, daß nach ihrer eigenen Erklärung keine derselben aus etwas Höherem oder ihr Aeußerem demonstrirt oder bewiesen, sondern nur verdeutlicht werden kann, weil Wesen selbst, als seine Wesenheit Seiendes, der Eine Grund von Allem ist. Es würde z. B., wie sie bemerkt, ein nicht wissenschaftliches Unternehmen sein, die Gegenheit oder Differenz aus der als Einerleiheit geschauten Einheit demonstriren zu wollen, da sie ebenso, wie auch die Selbheit oder Wesenheiteinheit, d. i. die Einerleiheit eine göttliche Grundwesenheit ist.

Zu den Ergebnissen der Nachforschung nach den göttlichen Grundwesenheiten gehört auch die vorher auf analytischem Wege gefundene Erkenntniß, daß Gott zwei entgegengesetzte Wesen, die Vernunft oder das

Geistwesen und die Natur oder das Leibwesen, und deren Vereinigung, die Menschheit nebst (wie nunmehr hinzugefügt wird) dem Thierreiche, in sich faßt. Indem diese Erkenntniß auf synthetischem Wege gewonnen wird, zeigt sich zugleich, worin die Wesenheiten der Natur und der Vernunft, dieser beiden Hemisphären des Weltalls, wie sie im Urbilde der Menschheit genannt werden, bestehen. Die Wesenheit der Vernunft und die Wesenheit der Natur, stellt sich nämlich heraus, sind beide die göttliche Selbheit und Ganzheit in ihrer Vereinigung, aber in entgegengesetzter Weise. An der Wesenheit der Vernunft ist im Verhältnisse der Selbheit und der Ganzheit die Selbheit, an der Wesenheit der Natur die Ganzheit das Bestimmende, Vorwaltende. Oder an der Vernunft ist die Ganzheit als bestimmt nach der Selbheit, an der Natur die Selbheit als bestimmt nach der Ganzheit. Dies zeigt sich unter Anderem darin, daß alle individuellen Geister durchaus sich als selbwesenlich wissen und gegeneinander ein selbständiges Leben führen, indem ein Jeder sich selbständig nach dem Ewigwesenlichen mit Freiheit selbst bestimmt, dagegen die Leiber durchaus voneinander abhängig sind, in der Ganzheit des gesammten Geschlechts entstehen und in dieser Gesammtheit leben und sich bilden. —

Die Metaphysik stellt in zwiefacher Weise Aufgaben für weitere philosophische Wissenschaften fest. Auf der einen Seite nämlich hat sie in der Wesenheit Wesens eine Mehrheit von Theilwesenheiten, auf der anderen in Wesen selbst eine Mehrheit von Wesen (Vernunft, Natur, Vereinigung von Vernunft und Natur) nachgewiesen. Es begründet aber jede der in der Wesenheit Gottes enthaltene Theilwesenheit und ebenso jedes der drei Wesen, die Gott in sich ist, den Gegenstand und Inhalt einer besonderen Wissenschaft; und so sind auf der einen Seite eine Reihe von Wesenheitlehren, welche man gewöhnlich formale Wissenschaften nennt, nämlich die Mathematik, die Logik, die Sittenlehre, die Rechtsphilosophie, die Religionsphilosophie, die Aesthetik, auf der anderen drei Wesenlehren: die Wissenschaft von der Vernunft (dem alle Geister umfassenden Geistwesen), die Naturphilosophie und die Wesenvereinlehre, welche in der Hauptsache Menschheitslehre ist, zu unterscheiden. Diese beiden Klassen von Wissenschaften stehen untereinander im engsten Zusammenhange. „Da die Wesenheit an Wesen ist, und daher auch jedes endlichen Wesens Wesenheit an selbigem ist, da ferner die Unterscheidung und die Vereinigung von Wesen und Wesenheit durch den ganzen Einen Wesengliedbau hindurch weset und ist: so folgt, daß in dem Einen Wissenschaftgliedbau Wesenwissenschaft (materiale Wissenschaft) und Wesenheitwissenschaft (formale Wissenschaft) gliedbaulich unterschieden und vereint sind; daß also die Wesenwissenschaften und die Wesenheitwissenschaften sich einander und den Einen Wissenschaftgliedbau durch dessen ganzes Innere durchwesen und durchsind, sich gleichsam umfassen, durchdringen, durchadern

und durchwachsen." — Außer den genannten giebt es keine Theile der Philosophie, wenn man unter Philosophie die Wissenschaft versteht, die das Allgemeine, Unwandelbare, Unveränderliche, also das, was nicht zeitlich ist und mithin nicht mit den Sinnen durchschaut werden kann, und dessen Erkenntniß daher ewige Wahrheit genannt werden kann, zum Gegenstande hat, und alles Zeitliche oder Sinnliche von ihrem Gebiete ausschließt. Rechnet man aber zur Philosophie alle Erkenntnisse, die überhaupt etwas nicht mit den Sinnen Erfaßbares enthalten, so gehört zu den philosophischen noch eine Wissenschaft, die erst in den letzten Menschenaltern erahnt worden ist, und von der erst einige Anfänge geleistet sind, — die Philosophie der Geschichte. Das Gebiet derselben ist die Erkenntniß des Allgemeinen und Ewigen, sofern es wirklich werden, insbesondere sofern der Mensch es in seinem Leben darstellen soll, mit Einem Worte die Erkenntniß der Ideen und des geschichtlich Wirklichen (des in der Zeit wirklich Gewordenen) im Vereine. Sie ist eine Vereinwissenschaft der Philosophie in dem zuerst angegebenen Sinne des Wortes, der Wissenschaft des Ewigwesenlichen, Nothwendigen, für alle Zeiten Geltenden, sowie dessen, was geschehen soll, mit der reinen Geschichte, der geordneten Erkenntniß des wirklich Geschehenen. Sie erkennt, was werden und gelebt werden soll, und würdigt danach alles das, was in der Zeit wirklich gelebt worden ist, jetzt gelebt wird und gelebt werden wird.

Die Naturphilosophie legt ihren Betrachtungen die Auffassung der Natur als eines unendlichen einheitlichen lebenden Ganzen, aus welchem und in welchem alle endlichen Gebilde der Natur selbst als lebende Ganze sich von innen heraus gestalten, zu Grunde. Es ist, lehrt sie, eine Grundbedingung der geistigen, wahrhaft naturgemäßen Einsicht in die Natur, daß man sich frei macht von der grundirrigen Ansicht, die in ihr nur den Ablauf einer blinden ideenlosen Nothwendigkeit erblickt, von dem Wahne ihres Todes. In der Reihe der obersten Naturthätigkeiten oder Naturprozesse, der allgemeinsten stufenweise in- und unter- und nebeneinander enthaltenen Kreise der Wirksamkeit der Natur, worin sie ihr ganzes Leben entfaltet, ist das erste Glied der sternbildende Prozeß, worin das System der Himmelskörper allaugenblicklich in der Natur hervorgeht. Derselbe hat zu Momenten die besonderen Thätigkeiten der Kohäsion, die innere Schwere eines jeden Sternes nach seiner eigenen Mitte, und die Wechselschwere der Gestirne oder den allgemeinen Gravitationsprozeß. Die Gestirne sind die obersten Individuen der Natur. Die weitere Ausbildung der Gestirne beruht auf den Prozessen der Elektrizität, des Magnetismus, des Lichtes, der Wärme, die zusammen den allgemeinen dynamischen Prozeß ausmachen. Auf den dynamischen Prozeß folgt derjenige der chemischen Durchdringung und Vereinigung, auf diesen der organische oder glied-

lebige, worin dann weiter die beiden Gebiete des Pflanzenlebens und des Thierlebens sich ergeben. „Der organische Prozeß ist die Eine selbheitliche, innerlichste Thätigkeit (oder Produktivität) der Natur selbst, worin sie ihre innerste vollwesenliche Vereinheit oder Vermälung (Synthesis und Harmonie) darlebt. Es nimmt also der organische Prozeß den chemischen und dynamischen in sich auf, indem er diese beiden als untere Grundlagen voraussetzt; aber sein Lebengrund ist die Natur selbst als das Urwesen seiner Art über dem chemischen und dynamischen Prozesse, als in diese beiden von oben zu innerlicherer und höherer Gestaltung hineinwirkend." „Das organische Naturreich der ganzen Erde beweist sich als ein einziger untheilbarer Organismus, als Ein großer Leib, der sich im Reichthum aller Pflanzen und Thiergattungen als in seinen freien Gliedern verherrlicht. Ebenso ist auch die Lebenskraft der Natur, die diesen großen Organismus schafft, nur Eine, und die freien selbständigen Lebenskräfte, welche jede einzelne Pflanze, jedes einzelne Thier erzeugen und bauen, sind die organischen, der ganzen organischen Lebenskraft untergeordneten wesenlichen Theile derselben. Die ewige Lebensquelle der Natur, welche jeden Himmelskörper, sobald er dazu reif geworden, mit dem bunten Teppich der Pflanzen schmückt, und ihn mit dem freien Leben der Thiere erheitert, auf jedem Himmelskörper dieselbe und doch nach der Eigenthümlichkeit desselben individuelle Schöpferin, — steht frei und selbständig jener einen Thätigkeit in der Vernunft gegenüber, deren einzelne Strahlen die Geister sind." Der vollkommenste, vollständigste Thierleib ist der menschliche Leib. Derselbe ist eine vollständige Darstellung der ewigen, ganzen, unendlichen Natur, die in sich selbst frei gewordene Natur. „Die Urkraft der Natur, welche im Weltall überall, wo eine Erde dazu reif geworden, die höchste organische Gattung erzeugt, ist ewig Eine und der Zeit nach stetig, als der innigste Theil der Einen das Allreich der Organisationen schaffenden Kraft; und alle die einzelnen Menschenleiber bildenden Kräfte sind unvergängliche Strahlen jener Einen Kraft; auch die Menschengattung dieser Erde ist Ein Leib, als Ein untergeordneter Theil jener Urkraft." Wie wir den menschlichen Leib auf der Erde finden, entspricht er jedoch noch nicht in Allem rein und gänzlich der Idee der ganz vollwesenlichen, absolut vollkommenen, panharmonischen und panorganischen Thierbildung. Diese Unangemessenheit des Menschenleibes auf Erden an die ewige Idee des Menschenleibes ist eine für die Geschichte der Menschheit grundwichtige Anerkenntniß, denn es folgt daraus, daß weder der einzelne Mensch noch die ganze Menschheit dieser Erde auf ihrer Bahn zur Vollkommenheit jemals durchbrechen können, solange nicht der menschliche Leib von den angestammten Unvollkommenheiten seiner Bildung befreit wird. „Um dieses Letztere zu erläutern, dürfen wir uns nur an das Verhältniß der

Ernährung erinnern, welches nach der Anlage unseres Leibes auch die Tödtung der Thiere mit sich zu bringen scheint, welche eine Schmach der Menschheit ist." „Erwägen wir aber, daß diese organische Gattung auf Erden nur auf einem unvollkommenen Himmelskörper gebildet wird, der in Ansehung aller seiner Lebensprozesse der Sonne untergeordnet ist, so liegt der Gedanke als Ahnung nahe, daß die erwähnte Unvollkommenheit des Leibes ... eine Folge sei der beschränkten Stufe dieses ganzen Lebensgebietes auf einem solchen Planeten, der selbst nicht ganz seiner Idee gemäß ist. Und so eröffnet sich uns auch der ahnende Gedanke, daß die vollwesenlichste höchste Organisation des Menschenleibes nur in Himmelkörpern der höchsten Stufe, also wohl nur in Sonnen erreichbar sei. Die Naturphilosophie kann diese Behauptung konstruktiv beweisen."

Von der Vernunft- oder Geistwissenschaft hat Krause nur skizzenhafte Darstellungen gegeben (in seiner Sittenlehre und den aus seinem Nachlasse herausgegebenen Vorlesungen über die Lebenlehre), deren Inhalt übrigens, wie nicht anders zu erwarten war, aus Lehren der Grundwissenschaft, der Naturphilosophie und der Vereinwesen- oder Menschheitslehre zusammengesetzt ist. Die Eine Vernunft oder der Eine Geist, sagt er, das in Gott der Natur nebengeordnete und entgegengesetzte Wesen, ist in sich ein unendliches Geisterreich. Nicht bloß die Menschen-, sondern auch die Thierseelen gehören zu demselben; das ganze Thierreich ist eine Vereinigung der Natur und der Vernunft oder des Leibwesens und des Geistwesens; aber die Menschheit ist in der ganzen organischen Vereinsphäre des organischen Naturlebens mit dem organischen Geistleben das innerste vollwesenliche Glied; nur der Mensch ist als Geist das vollständige Ebenbild der göttlichen Wesenheit des ganzen Geistwesens und als Leib das vollständige Ebenbild der göttlichen Wesenheit der ganzen Natur; die Thierseelen sind geistige Wesen niederer Stufen, wie die Thierleiber niederen Stufen des Naturlebens angehören. Uebrigens ist, wie schon in der Naturphilosophie gezeigt wurde, auch der menschliche Leib, so wie er auf dieser Erde gebildet erscheint, noch nicht das vollkommenste organische Naturgebilde. Und unvollkommen ist auch die Art, wie jetzt auf der Erde der Menschengeist mit dem Menschenleibe vereinigt ist, da er unmittelbar nur von einem Theile des Nervensystems weiß und nur einen Theil der Muskeln willkürlich zu bewegen vermag; es ist nur eine theilweise beschränkte Vereinigung und Durchlebung von Geist und Leib. Daß der Geist auf eine innigere Weise mit dem Leibe verbunden werden kann, davon zeigen sich bereits seit Jahrhunderten, und jetzt mehr noch als jemals, aber freilich nur an einzelnen wenigen Menschen, Spuren, so namentlich in den Erscheinungen des animalischen Magnetismus oder des magnetischen Hellsehens. An diese Betrachtung knüpft sich noch die Bemerkung, daß,

wenn auch in unserer jetzigen Wirklichkeit die Geister nur mittelst der Leiber miteinander verkehren können, doch nicht geleugnet werden darf, daß auf anderen Lebensstufen ein anderer Verkehr möglich sei, ja daß schon für die Menschheit dieser Erde ein unmittelbarer geistiger Verkehr wirklich werden könne. Zwischen dem Einen Geistwesen und den unendlich vielen Individuen stehen unendlich viele Theilgesellschaften, die gliedbauig (organisch) in höherer Geselligkeit vereinigt sind, und deren eine durch die Geister der Menschen auf Erden gebildet wird. Jede dieser Theilgesellschaften ist ein wesenhaftes lebendiges Einzelwesen. Insbesondere sind alle Geister, die auf dieser Erde als Menschen leben, als Ein Geist, Eine wahre moralische und mystische Person anzuerkennen und zu würdigen. Es können aus einer Theilgesellschaft Individuen in eine andere übertreten. „Wenn z. B. das Leben dieser Menschheit in irgend einem Volke, Stamme, Ortthume, Ehethume geschickt ist, daß ein Buddha, Kongfutsü, Sokrates, Jesus, Mohammed, Raphael, Mozart, Kant u. s. w. sich eigenlebenentfalte — wenn schon weltbeschränkt und leidendurchprüft —, so kommen solche Geister zur Erde herab. Dies fordert der Haushalt Gottes mit seinen Geistern." Alle in dem unendlichen Geisterreiche befaßten Individuen sind unentstanden und unvergänglich. Die Menschheit des Weltalls kann also in ihren Einzelwesen weder vermehrt noch vermindert werden; sie ist ein ewig vollkommener, in aller Zeit bestehender Organismus aller unendlich vielen Geister. Jedes geistige Individuum vollendet unendlich viele Male nacheinander die Idee seiner eigenwesenlichen Darstellung der göttlichen Wesenheit und seiner endlichen Seligkeit. Indem er im Tode einen Lebenskreis verläßt, zieht der individuelle Geist sich in sich selbst zurück und kehrt in die uranfängliche Einheit des zeitlichen Daseins in Gott zurück, und dieser Punkt der Rückkehr oder Heimkehr ist zugleich der Keimpunkt eines neuen Lebenskreises, der Beginn einer neuen Periode seines individuellen Lebens unter Gottes Leitung. Der Tod selbst also wird erlebt, er ist ein bestimmtes Erlebniß, ein Moment in dem sich fortbildenden wiedergebärenden Leben. Wie jeder individuelle Geist, so ist auch die individuelle Kraft der Natur, welche den mit ihm vereinten Leib bildet, unentstanden und unvergänglich, und der Geist ist ewig mit dieser individuellen Kraft vereinigt.

Die Menschheitlehre beginnt (in der Darstellung, die Krause von ihr in der Lebenlehre gegeben hat) mit der Wiederholung und weiteren Ausführung dessen, was schon in der Vernunftwissenschaft und zum Theil auch in der Naturphilosophie über die Vereinigung der Vernunft und der Natur in den Thieren und Menschen vorgetragen war. Hierauf handelt sie zuerst kurz von der Lebensbestimmung des einzelnen Menschen, dann ausführlicher von derjenigen der Gesellschaft aller Menschen oder der Menschheit, sofern dieselbe der wesenliche Lebenverein der Einzelmenschen ist. Die

Lebensbestimmung oder Aufgabe des einzelnen Menschen ist: in eigenthümlicher Wesenheit die Idee des Menschen verwirklichend das göttliche Gute, d. i. seine gottähnliche Wesenheit, in eigenthümlicher und einziger Bestimmtheit und in eigenthümlicher Schönheit darzuleben und so ein vollwesenlicher eigenlebiger Mensch zu sein (vergleiche oben S. 346). Hierin ist enthalten, daß er das Leben des Geistes und das Leben des Leibes und das aus beiden vereinte Leben, jedes in sich und um sein selbst willen, und alle drei in Harmonie unter sich, weiter bilde und vollende, daß er alle seine Vermögen, Triebe, Thätigkeiten und Kräfte metrisch, rhythmisch und harmonisch ausbilde, daß er in sich gehe und sich prüfe, welches seine angeborene Anlage und Trefflichkeit, und welches mithin sein angeborener bestimmter Beruf sei, daß er sich als ein organisches Glied der höheren menschlichen Gesellschaften, denen er angehört, individuell vollende, daß er gottinnig und gottvereint sei, und daß er in jedem anderen Menschen, wie verkümmert, wie krankhaft, wie in Unglück, Uebel und Schmach versunken derselbe auch sei, ein gleich vollwesenliches Ebenbild Gottes, ein in der Einheit seines zeitlich unendlichen Lebens gleich gutes, schönes und ehrwürdiges Wesen, einen Bruder und gleichwürdigen Genossen im Reiche des Einen ewigen Lebens in Gott, erblicke. Je größer, reicher und ausgebildeter diesen Forderungen entsprechend die eigenthümliche Verschiedenheit der einzelnen Menschen ist, desto vollendeter, reicher und größer ist auch ihr gesellschaftlicher Verein, so daß die organische und harmonische Vollendung des eigenthümlich Individuellen der einzelnen Menschen und die eigenthümliche organische und harmonische Vollendung der aus ihnen vereinten Menschheit sich wechselseits fordern und fördern, bedingen und bestimmen, und gleichförmig miteinander fortschreiten, wachsen und gedeihen. Die Lebensbestimmung zweitens der Menschheit ist derjenigen des einzelnen Menschen analog; sie besteht darin, daß das ganze Leben der Menschheit Ein vollwesenlicher Organismus werde, worin die Idee der Einen selben ganzen Menschheit nach dem ganzen Gliedbau aller an ihr und in ihr enthaltenen Theilideen zur Wirklichkeit dargelebt sei. Wie nun der einzelne Mensch nur dann sein Leben vollwesenlich vollenden kann, wenn er im Bewußtsein seiner Einheit, Selbheit und Ganzheit und seiner Freiheit über seinem Leben und in ihm stehend waltet, so ergiebt sich auch für die Menschheit die Forderung, daß sich die Menschen gesellschaftlich rein als Menschen vereinen, auf daß sie, also vereint, gesellschaftlich dahin streben und darüber walten, daß das ganze Leben der Menschheit nach allen seinen inneren Theilen gemäß der Idee der Menschheit stufenweise vollendet werde. Hierzu ist erforderlich, daß alle Menschen, die in demselben Lebenskreise der Natur verbunden als Eine organische Gesellschaft leben, Ein individuelles Vereinganzes, Ein gesellschaftliches Ganzes des Lebens seien, so daß sie ihr Leben

wie ein ganzer höherer Mensch vollführen, und daß weiter eine gesellschaftliche Vereinigung der einzelnen Menschengeschlechter auf einzelnen Sternen, ein Ganzlebenverein der Menschheit sich bilde und bestehe. Entfaltet man diese Idee eines Vereins der Menschen als Menschen für das rein und allgemein Menschliche nach seinen inneren Gliedern, so ergiebt sich, daß in ihm besondere Gesellschaften enthalten sind, die einzelnen Theilen der menschlichen Bildung gewidmet sind. Und zwar bilden diese Theilgesellschaften drei Reihen, die miteinander allseitig verbunden sind und sich gleichsam durchadern und durchwachsen wie die Theilsysteme eines organischen Leibes. Die erste ist die der Grundpersonen oder Grundgesellschaften. Ihr unterstes Glied, gleichsam ihr Elementarglied, ist der einzelne Mensch. Indem der einzelne Mensch sich als ganze Person mit anderen Menschen ebenfalls als ganzen Personen in persönlicher Liebe verbindet, entsteht eine doppelte Gesellschaft, die der Ehe und die der Freundschaft. Die Ehe erweitert sich zur Familie. Die Familien wieder sind bestimmt, sich mit anderen Familien zu vereinigen und vereint auszubilden, wodurch die Ortsgenossenschaft, weiter die Stammgenossenschaft, weiter die höhere Persönlichkeit des Volkes entsteht. Die Völker vereinigen sich wieder, entsprechend den von der Natur gebildeten Abtheilungen des bewohnbaren Landes der Himmelskörper, aus den Völkervereinen entspringen Vereine von Völkervereinen, und aus diesen konstituirt sich die höchste Person auf einem abgesonderten Himmelswohnorte, die ganze Menschheit eines jeden derselben, z. B. die Menschheit der Erde. Die zweite Reihe ergiebt sich, wenn man auf die Werke des Lebens blickt, die zu vollenden die Menschheit bestimmt ist. Eines dieser Werke ist die Wissenschaft. Der ganzen Wissenschaft steht gegenüber die ganze Welt der Kunst, sowohl der schönen als auch der nützlichen als auch der aus beiden vereinten, der nützlich-schönen. Die Wissenschaft und die Kunst aber sollen zwar zunächst selbständig ausgebildet werden, dann aber auch wiederum sich in gleichförmiger Durchdringung vereinen. Demgemäß sind die Grundglieder der Reihe der werkthätigen Gesellschaften der Wissenschaftbund, der Kunstbund und der Wissenschaftkunstbund. Die dritte Reihe endlich entspringt aus der wesenheitlichen Grundform des menschlichen, freivernünftigen Lebens, wonach dasselbe gerecht, sittlich, schön und weseninnig oder religiös sein soll. Ihre Glieder, die sich also nach den Grundformen oder Grundwesenheiten des Lebens unterscheiden (wie die der ersten nach den Grundpersonen und die der zweiten nach den Grundwerken) sind: der Rechtbund, der Tugendbund, der Schönheitbund und der Religionbund.

Auf die Bearbeitung, die Krause den formalen Wissenschaften (vergleiche oben S. 352) hat zu Theil werden lassen, sowie auf seine Philosophie der Geschichte einzugehen, würde hier zu weit führen. Nur seiner Be-

stimmung des Begriffes des Rechtes mag noch mit Einem Worte gedacht werden. Das Recht, erklärt er, ist nicht bloß oder zuerst die wechselseitige Beschränkung der Freiheit vernünftiger Wesen, es ist überhaupt kein bloß verneinlicher, sondern ein positiver, affirmativer Begriff. Es ist das organische Ganze aller zeitlichen von der Freiheit abhängigen Bedingnisse davon, daß die Menschheit nach allen in ihr enthaltenen untergeordneten Gesellschaften, den Grundpersonen und werkthätigen Gesellschaften bis herab zu jedem einzelnen Menschen ihre Lebensbestimmung erreiche. Oder: das Recht ist die allgemeine wesentliche Form der Verhältnisse aller Wesen gegen alle, nach welcher in der Gemeinschaft aller Wesen jedes einzelne in seiner eigenen Natur vollendet, und die Harmonie aller wirklich ist und wird. „Je reicher und lebendiger ein Wesen, und je vielfältiger und inniger es mit anderen verflochten ist, desto weiter und vielseitiger ist seine Rechtssphäre, desto verwickelter, organischer und zarter werden seine Rechtsverhältnisse, einen desto größeren Antheil hat es an der göttlichen Pflege des Rechts. Daher ist die Menschheit mit allen ihren inneren Ganzen bis zum einzelnen Menschen herab die größte und erste Rechtsperson auf Erden."

Georg Wilhelm Friedrich Hegel wurde 1770 in Stuttgart geboren. Sein Vater war Verwaltungsbeamter. Von 1788 bis 1793 gehörte er dem theologischen Stifte der Universität Tübingen an, die drei letzten Jahre zusammen mit dem fünf Jahre jüngeren Schelling, in welchem er einen Genossen seiner politischen Meinungen und seiner wissenschaftlichen Interessen fand. Inniger noch als mit Schelling befreundete er sich hier mit Hölderlin, dessen Schwärmerei für die hellenische Welt und für die Ideen der französischen Revolution er theilte. Eine ungewöhnliche Begabung gab er in dieser Zeit nicht zu erkennen. Was seinen Lehrern und Freunden an ihm auffiel, war vielmehr ein bedächtiges, etwas schwerfälliges Wesen und Mangel an Gewandtheit im mündlichen wie im schriftlichen Ausdrucke. Die besonderen zur Vorbereitung auf das Kandidaten-Examen erforderlichen Studien scheint er, nach dem nichts weniger als glänzenden Ausfalle desselben zu urtheilen, einigermaßen vernachlässigt, mit um so nachhaltigerem Fleiße aber sich um eine vielseitige wissenschaftliche Bildung bemüht zu haben. Nach Beendigung seines Universitätsstudiums war Hegel sieben Jahre lang Hauslehrer, zuerst in Bern, dann in Frankfurt a. M. Die wissenschaftlichen Arbeiten, die ihn in diesem Zeitraume zunächst beschäftigten, gingen aus dem Bedürfnisse hervor, eine feste Stellung zur Religion und Theologie zu gewinnen. In dem, was

über dieselben bekannt geworden ist, insbesondere in einem Leben Jesu, dessen Manuskript sich erhalten hat, zeigt er sich im Ganzen als einen Anhänger der rationalistischen Richtung. Später vertiefte er sich in philosophische, staatswissenschaftliche und auf politische Erscheinungen seiner Zeit sich beziehende Studien. Er machte sich namentlich mit den Lehren Kants und Fichtes und den naturphilosophischen Arbeiten Schellings vertraut und entwarf bereits in einem umfangreichen Manuskripte, das noch vorhanden ist, ein System der Philosophie, mit welchem das später von ihm gelehrte in wesentlichen Zügen übereinstimmt. 1801 begann er in Jena seine Lehrthätigkeit, nachdem er sich in einer Schrift über die Differenz des Fichteschen und des Schellingschen Systems als Anhänger Schellings bekannt gemacht hatte. 1806 sah er sich durch die Kriegsereignisse genöthigt, Jena, wo er inzwischen zum außerordentlichen Professor befördert worden war, zu verlassen. Kurz vorher hatte er ein Werk beendigt, mit welchem er sich von Schelling lossagte, und welches sich als den ersten Theil eines neuen Systems ankündigte, die Phänomenologie des Geistes. Nachdem er eine Zeit lang die Redaktion einer in Bamberg erscheinenden politischen Zeitung geführt hatte, folgte er, 1808, der Berufung zum Rektor des Gymnasiums zu Nürnberg und Lehrer der Religion und Philosophie an demselben, eine Stellung, der er sich wie später in Berlin derjenigen eines Fakultätsdekans auch nach der geschäftlichen Seite hin vollkommen gewachsen zeigte. In die Zeit seines Nürnberger Aufenthaltes fällt die Veröffentlichung seines zweiten Hauptwerkes, der sich als den zweiten Theil des Systems der Wissenschaft bezeichnenden Logik. Ferner ist aus diesem Lebensabschnitte seine Vermählung mit der Tochter eines alten Nürnberger Geschlechtes zu erwähnen. 1816 wurde ihm eine Professur in Heidelberg übertragen. Hier ist sein drittes Hauptwerk, die Encyklopädie, entstanden. Zwei Jahre später folgte er einem Rufe nach Berlin, wo er, begünstigt durch die preußische Regierung, mit deren reaktionärer Politik seine Rechtsphilosophie übereinstimmte, bis zu seinem Tode eine ausgedehnte Lehrthätigkeit und zwar, trotz der Dunkelheit seiner Gedanken und der Mangelhaftigkeit seiner Vortragsweise (er sprach sehr stockend, oft in langen verwickelten Perioden und oft wieder ganz ohne Satzform) vor einem großen Zuhörerkreise ausgeübt hat. Er starb 1831 an der Cholera.

Die erste von Hegel veröffentlichte Schrift ist die oben erwähnte Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, 1801. Auf diese folgen eine Reihe von Abhandlungen, Aufsätzen und Rezensionen, welche in dem in den Jahren 1802 und 1803 von ihm in Gemeinschaft mit Schelling herausgegebenen Kritischen Journal für Philosophie erschienen sind. Die bedeutendsten davon sind: 1. Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Voll-

ständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie; 2. Ueber die wissenschaftliche Behandlung des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältniß zu den positiven Rechtswissenschaften. — Die Titel der von ihm herausgegebenen systematischen Werke sind: 1. Phänomenologie des Geistes, 1807; 2. Wissenschaft der Logik, 2 Bände, 1812—1816; 3. Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß, 1816; 4. Grundlinien der Philosophie des Rechtes, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, 1820. — Die nach seinem Tode veranstaltete Gesammtausgabe seiner Werke in achtzehn Bänden enthält ferner eine für seine Lehrthätigkeit in Nürnberg von ihm entworfene und aus Nachschriften ergänzte Philosophische Propädeutik, eine von ihm selbst noch für den Druck vorbereitete Schrift Ueber die Beweise für das Dasein Gottes, und seine Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, die Aesthetik, die Religionsphilosophie und die Geschichte der Philosophie. Diese bedeutende Gedanken und Auffassungen enthaltenden Vorlesungen sind weniger unverständlich als die von Hegel selbst herausgegebenen Werke; von ihnen geht denn auch mehr als von jenen die große Einwirkung aus, die das Hegelsche System Jahrzehnte lang ausgeübt hat.

1. Das Hegelsche System im Allgemeinen.

Auch nach seiner Trennung von Schelling hat Hegel im Großen und Ganzen an der Weltansicht des Identitätssystems festgehalten. Das Absolute, das Eine Ganze, außer dem nichts ist, lehrt er mit Schelling, ist Vernunft oder Geist. Der absolute Geist producirt ohne Bewußtsein die materielle Welt, die Natur, und zwar in der Weise, daß er sich in sie verwandelt. Die Natur ist also der absolute Geist selbst. In den höchsten Gebilden der Natur, d. i. denjenigen, in welchen der Verwandlungsprozeß sein Ende erreicht, nämlich den Thieren und Menschen, kommt der Geist wieder als Geist zum Vorschein, jedoch nicht als ein solcher, wie er unmittelbar oder an sich, d. h. vor seiner Verwandlung in die Natur ist, sondern als bewußter Geist oder vielmehr als eine Vielheit bewußter Geister. In den Thieren dämmert das Bewußtsein, in den Menschen wird es heller Tag. Und nur in dieser Weise, daß sein Bewußtsein dasjenige der Thiere und Menschen ist, ist er bewußter Geist. Der Geist ist aber wirklich Geist nur, inwiefern er bewußter Geist ist. „Gott, heißt es in der Encyklopädie, ist Gott nur, insofern er sich selber weiß; sein Sich-wissen ist ferner sein Selbstbewußtsein im Menschen, und das Wissen des Menschen von Gott,

das fortgeht zum Sich-wissen des Menschen in Gott.“ Indem also der absolute Geist sich in die Natur verwandelt und aus der Natur das bewußte Geistesleben der Menschen hervorgehen läßt, wird er selbst erst; seine Produktion der Natur und der Welt der endlichen Geister ist seine ewige Selbsterzeugung. Das Hervorgehen des Geistes aus der Natur, sagt Hegel, darf nicht so gefaßt werden, als ob die Natur das absolut Unmittelbare, Erste, ursprünglich Setzende, der Geist dagegen nur ein von ihr Gesetztes wäre; vielmehr ist die Natur vom Geiste gesetzt, und dieser das absolut Erste; der an und für sich seiende Geist ist nicht das bloße Resultat der Natur, sondern in Wahrheit sein eigenes Resultat; er bringt sich selber aus der äußeren Natur hervor.

Ein Hauptunterschied zwischen den Systemen Schellings und Hegels besteht zunächst darin, daß das letztere sich zweier Gedanken, die in der ihnen gemeinsamen Weltanschauung liegen, klar bewußt ist und sie mit voller Entschiedenheit zur Geltung bringt, während sie in dem Ersteren noch mit den ihnen entgegengesetzten um die Herrschaft kämpfen. Der Geist — dies ist das Erste — ist der Natur gegenüber das Höhere. Wenngleich daher sowohl die Natur als auch das bewußte Geistesleben aus dem Absoluten hervorgehen, und also von diesem wohl gesagt werden kann, es sei, inwiefern es der Natur und dem bewußten Geistesleben vorhergehe, die Identität dieser beiden Gestalten des Daseins, so muß es doch, inwiefern es jenes Vorhergehende ist, bloß als Geist, nämlich als noch nicht bewußter Geist, und nicht auch als Natur, auch nicht als noch nicht ausgedehnte oder materielle Natur, gefaßt werden. Und nicht darf man sagen, daß sowohl in der Natur als auch im bewußten Geistesleben, sondern nur, daß in dem letzteren das Absolute das Ziel seiner Entwickelung oder Selbsterzeugung erreiche; die Natur hat nur die Bedeutung eines nothwendigen Mittelgliedes zwischen dem noch bewußtlosen Absoluten und dem bewußten Geistesleben. „Das Absolute, sagt Hegel in der Einleitung des dritten Theils der Encyklopädie, ist der Geist; dies ist die höchste Definition des Absoluten. Diese Definition zu finden und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, dies — kann man sagen — war die absolute Tendenz aller Bildung und Philosophie, auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt; aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen.“ Zweitens darf das Sein des Absoluten nicht als ein ruhiges Bestehen, sondern muß als Entwickelung oder Prozeß gedacht werden. Es komme, sagt Hegel in der Vorrede zur Phänomenologie, Alles darauf an, das Absolute nicht bloß als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken. Das Absolute sei das Ganze, das Ganze aber nur das durch seine Entwickelung sich vollendende Wesen; es sei wesentlich Resultat, erst am Ende sei es das, was es in Wahrheit sei, und eben hierin bestehe

seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein. „Gott als ein Abstraktum, heißt es in der Einleitung zu dem naturphilosophischen Theile der Encyklopädie, ist nicht der wahrhaftige Gott, sondern nur als der lebendige Prozeß, sein Anderes, die Welt, zu setzen, welches, in göttlicher Form gefaßt, sein Sohn ist; und erst in der Einheit mit seinem Anderen, im Geist, ist Gott Subjekt.“ —

Mit der strengen Durchführung des Gedankens, daß das Absolute Entwickelungsprozeß sei, in dem Systeme Hegels, hängt es enge zusammen, daß dasselbe weiter hinsichtlich der Methode und der Form, die ein Erzeugniß der Methode ist, durchaus von demjenigen Schellings verschieden ist.

In der Vorrede zur Phänomenologie schildert Hegel das Verfahren der Schellingschen Schule als einen einfärbigen Formalismus, dem das weiter nicht entwickelte noch an ihm selbst sich rechtfertigende Hinunterwerfen des Unterschiedenen und Bestimmten in den Abgrund des Leeren für spekulative Betrachtungsart gelte. „Irgend ein Dasein, wie es im Absoluten ist, betrachten, besteht hier in nichts Anderem, als daß davon gesagt wird, es sei zwar jetzt von ihm gesprochen worden, als von einem Etwas, im Absoluten, dem A=A, jedoch gebe es dergleichen gar nicht, sondern darin sei Alles Eins. Dies eine Wissen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntniß entgegenzusetzen, — oder sein Absolutes für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntniß.“ Wenn der naturphilosophische Formalismus etwa lehre, der Verstand sei die Elektrizität, oder das Thier sei der Stickstoff, oder auch gleich dem Nord und Süd und so fort, so möge hierüber die Unerfahrenheit in ein bewunderndes Staunen gerathen und darin eine tiefe Genialität verehren, aber der Pfiff einer solchen Weisheit sei so bald erlernt, als es leicht sei, ihn auszuüben, und sei er erst bekannt, so werde seine Wiederholung so unerträglich, wie die einer eingesehenen Taschenspielerkunst. „Das Instrument dieses gleichtönigen Formalismus ist nicht schwerer zu handhaben, als die Palette eines Malers, auf der sich nur zwei Farben befänden, etwa Roth und Grün, um mit jener eine Fläche anzufärben, wenn ein historisches Stück, mit dieser, wenn eine Landschaft verlangt wäre .... Was diese Methode, allem Himmlischen und Irdischen, allen natürlichen und geistigen Gestalten die paar Bestimmungen des allgemeinen Schemas aufzukleben und auf diese Weise Alles einzurangiren, hervorbringt, ist nichts Geringeres als ein sonnenklarer Bericht über den Organismus des Universums, nämlich eine Tabelle, die einem Skelette mit angeklebtem Zettelchen oder den Reihen verschlossener Büchsen mit ihren aufgehefteten Etiketten in einer Gewürzkrämerbude gleicht, die so deutlich als das Eine und das Andere ist, und

die, wie dort von den Knochen das Fleisch und Blut weggenommen, hier aber die eben auch nicht lebendige Sache in den Büchsen verborgen ist, auch das lebendige Wesen der Sache weggelassen oder verborgen hat." Dem naturphilosophischen Formalismus stellt Hegel als das wahre Verfahren der Wissenschaft das der Begriffsentwickelung gegenüber. Worauf es beim Studium der Wissenschaft ankomme, sagt er, sei, die Anstrengung des Begriffes auf sich zu nehmen. Die Wissenschaft dürfe sich nur durch das eigene Leben des Begriffs organisiren. Die Bestimmtheit, die das schematisirende Verfahren äußerlich dem Dasein aufklebe, müsse die sich selbst bewegende Seele des erfüllten Inhaltes sein. Das wissenschaftliche Erkennen erfordere, sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben, oder, was dasselbe sei, die innere Nothwendigkeit desselben vor sich zu haben und auszusprechen.

Die näheren Angaben Hegels über seine Methode, die absolute oder die dialektische Methode, wie er sie nennt, sind dunkel und unvollständig. Und auch der Versuch, durch Betrachtung der Beispiele, die in allen Gedankenzusammenhängen seines Systems vorliegen, zu einer befriedigenden Theorie zu gelangen, erscheint, da dieselben durchweg nicht weniger dunkel sind, ziemlich aussichtslos. Was sich seinen Schriften an einigermaßen Verständlichem über das dialektische Verfahren im Allgemeinen entnehmen läßt, möchte in folgender Beschreibung zusammengefaßt sein. Um den Begriff des Absoluten zu entwickeln, muß man zunächst von der den Ausgangspunkt bildenden Bestimmtheit A zeigen, daß sie ebenso sehr wie diese Bestimmtheit das Gegentheil derselben B ist, daß also der zuerst aufgestellte Begriff des Absoluten, welcher der unbestimmteste und inhaltsärmste ist, den man von ihm aufstellen kann, bei näherer Betrachtung in sein Gegentheil umschlägt, mithin einen Widerspruch enthält. Ebenso muß man dann in B sein eigenes Gegentheil nachweisen, wodurch man zu A zurückkehrt. Beachtet man nun, daß diese Bewegung des Denkens, das Umschlagen des zuerst aufgestellten Begriffes in sein Gegentheil und wieder dieses Gegentheils in das seinige, nicht „ein Thun einer äußerlichen Reflexion" ist, sondern daß man in ihr lediglich der Natur der Sache folgt (da es ja die Natur der zuerst aufgestellten Bestimmtheit A ist, ihr eigenes Gegentheil zu sein, und ebenso dieses Gegentheil B wiederum nicht erst durch das sich mit ihm beschäftigende Denken mit seinem Gegentheile behaftet wird, sondern an sich oder objektiv damit behaftet ist), so zeigt sich, daß das Ergebniß dieser Denkbewegung nicht wieder der Begriff, von dem man ausging in seiner ursprünglichen Inhaltsarmuth, sondern ein reicherer Begriff derselben Sache (des Absoluten) ist. Denn an die Stelle des festen A ist eine Bewegung getreten, nämlich die objektive Bewegung, der das subjektive Denken folgte, das Uebergehen der Bestimmtheit A in ihr

Gegentheil B und ihr Zurückkehren in sich selbst, ihr sich von sich Trennen und ihr Wiederzusammengehen mit sich selbst, ihr Auflösen ihrer Gleichheit mit sich selbst und ihr sich Wiederherstellen zur Gleichheit mit sich selbst. Nicht mehr in der Bestimmtheit A noch in ihrem Gegentheile B erkennt man nunmehr die wahre Natur der Sache, deren Begriff entwickelt wird, sondern in jener objektiven Bewegung, dem Prozesse, dadurch die Sache aus ihrem bloßen Ansichsein in ihr Anderssein übergehend sich realisirt und durch Aufheben ihrer so gewonnenen Realität zum Fürsichsein gelangt. Obwohl dieser neue Begriff des Absoluten reicher ist als der zuerst aufgestellte, der nur die Bestimmtheit A enthielt, so enthält doch auch er nur solches, was man im Begriffe des Absoluten denken muß, um durch denselben wirklich das Absolute zu denken. Denn der Begriff, dessen ganzer Inhalt in der Bestimmtheit A besteht, ist in Wahrheit noch gar nicht der Begriff des Absoluten, er wird es erst durch die beschriebenen Denkoperationen. „Man kann daher wohl sagen, daß mit dem Absoluten aller Anfang gemacht werden müsse, sowie aller Fortgang nur die Darstellung desselben ist, insofern das Ansichseiende der Begriff ist. Aber darum, weil es nur erst an sich ist, ist es ebenso sehr nicht das Absolute, noch der gesetzte Begriff, auch nicht die Idee, — denn diese sind eben dies, daß das Ansichsein nur ein abstraktes, einseitiges Moment ist. Der Fortgang ist daher nicht eine Art von Ueberfluß, er wäre dies, wenn das Anfangende in Wahrheit schon das Absolute wäre; das Fortgehen besteht vielmehr darin, daß das Allgemeine [das durch den noch unbestimmten Begriff, dessen ganzer Inhalt die Bestimmtheit A ist, Gedachte] sich selbst bestimmt, und für sich das Allgemeine, d. i. ebenso sehr Einzelnes und Subjekt ist. Nur in seiner Vollendung ist es das Absolute.“ Die beschriebene Methode ist also „analytisch, da sie schlechthin im Begriffe bleibt, aber sie ist ebenso sehr synthetisch, denn durch den Begriff wird der Gegenstand dialektisch und als anderer bestimmt.“ Durch die Aufstellung des neuen reicheren und wahreren Begriffes des Absoluten ist der Widerspruch, der dem zuerst aufgestellten anhaftete, gelöst. Denn indem der neue Begriff die beschriebene Selbstbewegung des Absoluten zum Inhalte hat, sind die zuerst gedachte Bestimmtheit A und ihr Gegentheil B in ihm zwar als unwahre negirt, aber zugleich sind sie Momente seines Inhaltes und zwar zu einer Einheit verbundene Momente; sie sind beide in ihm aufgehoben, wenn man das Wort Aufheben in dem doppelten Sinne von Aufbewahren oder Erhalten und ein Ende Machen nimmt. Mit dem neuen, die Einheit von A und B enthaltenden Begriffe muß man nun wieder auf die gleiche Weise verfahren. „In diesem Wege hat sich das System der Begriffe überhaupt zu bilden, und in unaufhaltsamem, reinem, von außen nichts hereinnehmendem Gange sich zu vollenden.“ So „wälzt sich das Erkennen von Inhalt zu Inhalt fort“. Das Absolute

„erhebt auf jede Stufe weiterer Bestimmung die ganze Masse seines vorhergehenden Inhalts und verliert durch sein dialektisches Fortgehen nicht nur nichts, noch läßt es etwas dahinten, sondern trägt alles Erworbene mit sich, und bereichert und verdichtet sich in sich". Ihren Endpunkt erreicht diese ganze Entwickelung in demjenigen Begriffe des Absoluten, der keinen Widerspruch mehr enthält, also seinen Gegenstand in seiner vollen Wahrheit und damit in dem ganzen Reichthum seiner nothwendigen Bestimmtheiten erfaßt.

Was Hegel auch immer näher unter dem Gegentheile B einer Bestimmtheit A verstehen mag, jedenfalls meint er damit eine Bestimmtheit, die von A nicht bloß, wie z. B. von dem Zweimaldreisein das Vierpluszweisein, der Auffassung nach, subjektiv, sondern an sich, objektiv, verschieden ist. Es ist aber eine dem Prinzipe des Widerspruchs widerstreitende Annahme, daß eine Bestimmtheit A von sich selbst verschieden sein könne, und eine Methode, die ganz und gar auf dieser Annahme beruht, bricht daher mit der überlieferten Logik, der der Widerspruch ausnahmslos für ein Kriterium der Unwahrheit gilt. Die dialektische Methode behauptet zwar, jeden Widerspruch, den sie in einem gültigen Begriffe nachweise, auch zu lösen, nämlich durch Vervollständigung des betreffenden Begriffes, aber dies soll nicht heißen, sie zeige, daß in Wirklichkeit kein Widerspruch vorliege, daß nur der Schein eines solchen aus der mangelhaften Fassung des Begriffes entsprungen sei, sondern die Lösung soll in der Angabe eines Mittels, das sich wirklich Widersprechende als wahr zu denken, bestehen. Hegel verweigert denn auch ausdrücklich dem Prinzipe des Widerspruches und der dasselbe als oberstes Denkgesetz verkündigenden Logik seine Anerkennung. Er unterscheidet ein zwiefaches Denken, das des Verstandes, welches in den Geschäften des Lebens, der gesellschaftlichen Konversation, den empirischen Wissenschaften und der Mathematik zur Anwendung komme und seine Gültigkeit habe, und das der Vernunft, welches die philosophische oder spekulative Erkenntniß hervorbringe. Nur der Verstand stelle sich unter die Denkgesetze der Identität, des Widerspruches und des ausgeschlossenen Dritten, und bleibe demnach bei der festen Bestimmtheit der Begriffe und ihrer Unterschiedenheit stehen; die Vernunft lasse sich durch jene Gesetze nicht binden, sie löse die festen Begriffe auf und bringe sie in Fluß und vereinige die für den Verstand einander ausschließenden entgegengesetzten Bestimmtheiten zu höheren Begriffen. Hegel stimmt hiernach mit den Mystikern in der Annahme eines Erkenntnißvermögens überein, welches über demjenigen, dessen Werk die empirischen Wissenschaften und die Mathematik sind, stehe und für dessen Ergebnisse die Kriterien der Wahrheit und der Unwahrheit, die für jenes maßgebend sind, nicht gelten. Er weist selbst auf diese Uebereinstimmung hin. Unter dem Spekulativen, sagt

er, sei dasselbe zu verstehen, was man früher, zumal in Beziehung auf das religiöse Bewußtsein und dessen Inhalt, als das Mystische zu bezeichnen gepflegt habe. Er tadelt aber diejenigen, die zwar das Mystische als das Wahrhafte anerkennten, es aber dabei bewenden ließen, daß dasselbe ein schlechthin Geheimnißvolles sei, und die deshalb meinten, daß man, um zur Wahrheit zu gelangen, auf das Denken verzichten, oder, wie auch gesagt zu werden pflege, die Vernunft gefangen nehmen müsse. Das Mystische sei allerdings das Geheimnißvolle und Unbegreifliche, aber nicht schlechthin, sondern nur für den Verstand, und zwar einfach um deswillen, weil die abstrakte Identität das Prinzip des Verstandes, das Mystische aber (als gleichbedeutend mit dem Spekulativen) die konkrete Einheit derjenigen Bestimmungen sei, welche dem Verstande nur in ihrer Trennung und Entgegensetzung für wahr gälten. Wenn daher zugestanden werde, daß alles Vernünftige zugleich als mystisch zu bezeichnen sei, so sei damit nur so viel gesagt, daß dasselbe über den Verstand hinausgehe, und keineswegs, daß dasselbe überhaupt als dem Denken unzugänglich und unbegreiflich zu betrachten sei.

Es läßt sich, wie Hegel glaubt, in einer Weise, der der Verstand selbst zustimmen muß, zeigen, daß die Gesetze seines Denkens nicht die Gesetze des Denkens überhaupt sind, nämlich durch den Nachweis von Widersprüchen in gültigen Begriffen. Wie sehr auch, versichert er, der Verstand sich gegen die Dialektik zu sträuben pflege, so sei dieselbe doch keineswegs als bloß für das philosophische Bewußtsein vorhanden zu betrachten, sondern es finde sich dasjenige, um was es sich hierbei handle, auch schon in allem sonstigen Bewußtsein und der allgemeinen Erfahrung. Alles, was uns umgebe, könne als ein Beispiel des Dialektischen betrachtet werden. Denn alles Endliche, anstatt ein Festes und Letztes zu sein, sei vielmehr veränderlich und vergänglich, und dies sei nichts Anderes als die Dialektik des Endlichen, wodurch dasselbe, als an sich das Andere seiner selbst, auch über das, was es unmittelbar sei, hinausgetrieben werde und in sein Entgegengesetztes umschlage. Die Betrachtung von Allem, was sei, an ihm selbst zeige, daß es in seiner Gleichheit mit sich ungleich und widersprechend, und in seiner Verschiedenheit, seinem Widerspruche, mit sich identisch, und an ihm selbst die Bewegung des Uebergehens der Identität in die Verschiedenheit und der Verschiedenheit in die Identität sei, und dies darum, weil jede dieser beiden Bestimmungen an ihr selbst das Gegentheil ihrer selbst sei. Nicht nur in den vier besonderen, aus der Kosmologie genommenen Gegenständen, von denen Kant es gezeigt habe, befinde sich die Antinomie, sondern in allen Gegenständen aller Gattungen, in allen Vorstellungen, Begriffen und Ideen; die wahre und positive Bedeutung der Antinomien bestehe darin, daß alles Wirkliche entgegengesetzte Bestimmungen in sich habe. Die

gemeine Erfahrung spreche es selbst aus, daß es wenigstens eine Menge widersprechender Dinge, widersprechender Einrichtungen und so fort gebe, deren Widerspruch nicht bloß in einer äußerlichen Reflexion, sondern in ihnen selbst vorhanden sei. Aber nicht bloß als eine Abnormität sei der Widerspruch zu nehmen, sondern als das Prinzip aller Selbstbewegung, die in nichts weiter bestehe, als in einer Darstellung desselben. Die äußere sinnliche Bewegung sei sein unmittelbares Dasein, denn etwas bewege sich nur, indem es in einem und demselben Jetzt hier und auch nicht hier sei, und in diesem Hier zugleich sei und nicht sei. Man müsse den alten Dialektikern die Widersprüche zugeben, die sie in der Bewegung aufzeigen, aber daraus nicht mit ihnen folgern, daß die Bewegung nicht sei, sondern vielmehr, daß die Bewegung der daseiende Widerspruch selbst sei. Der Widerspruch sei die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit, während die Identität nur die Bestimmung des einfachen Unmittelbaren, des todten Seins, sei. Nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch habe, bewege es sich und habe es Trieb und Thätigkeit; etwas sei lebendig, nur insofern es die Kraft sei, den Widerspruch in sich zu fassen und auszuhalten. Um zu zeigen, daß auch in der geistigen Welt und näher auf dem Gebiete des Rechtlichen und Sittlichen die Dialektik vorkomme, brauche nur daran erinnert zu werden, wie allgemeiner Erfahrung zufolge das Aeußerste eines Zustandes oder eines Thuns in sein Entgegengesetztes umzuschlagen pflege, z. B. nach dem Sprüchworte summum jus summa injuria das abstrakte Recht auf seine Spitze getrieben in Unrecht, oder die Anarchie in Despotismus und umgekehrt. — Doch nicht bloß durch den Nachweis von Widersprüchen in gültigen Begriffen glaubt Hegel die Lehre der bisherigen Logik von den allgemeinen Denkgesetzen in einer für den Verstand selbst zwingenden Weise widerlegen zu können. Er bringt außerdem eine Reihe von kritischen, übrigens sehr wunderlichen Bemerkungen gegen dieselbe vor. So meint er, daß jene vorgeblichen Denkgesetze, indem ihrer mehrere seien und doch jedes als absolutes Denkgesetz aufgestellt werde, näher betrachtet einander widersprechen und sich gegenseitig aufheben. Denn wenn Alles identisch mit sich sei, so sei es nicht verschieden, nicht entgegengesetzt, während doch die Sätze des Widerspruches und des ausgeschlossenen Dritten sich auf Verschiedenheit und Gegensatz beziehen. Oder wenn angenommen werde, es gebe nicht zwei gleiche Dinge, Alles sei voneinander verschieden, so sei A nicht gleich A. Am ausdrücklichsten widerspreche der Satz des ausgeschlossenen Dritten dem der Identität, indem etwas nach dem letzteren nur die Beziehung auf sich selbst, nach dem ersteren dagegen ein Entgegengesetztes, die Beziehung auf sein Anderes sein solle. Gegen den Satz der Identität bemerkt er unter Anderem, das identische Reden, z. B. Eine Pflanze ist eine Pflanze, widerspreche sich selbst, denn der Anfang: Eine Pflanze ist —,

mache Anstalt, etwas zu sagen, eine weitere Bestimmung vorzubringen, indem aber nur dasselbe wiederkehre, sei vielmehr das Gegentheil geschehen, es sei nichts herausgekommen. Die Form dieses Satzes widerspreche ihm selbst, da ein Satz einen Unterschied zwischen Subjekt und Prädikat verspreche, dieser aber das nicht leiste, was seine Form fordere. Dem Satze des ausgeschlossenen Dritten wirft er vor, daß er, indem er den Widerspruch abhalten wolle, ihn begehe. Denn er enthalte, daß es nicht etwas gebe, was weder + A noch — A, kein Drittes, das gegen den Gegensatz gleichgültig sei, damit aber spreche er selbst schon das Dritte aus, nämlich A, welches weder + noch — sei und ebenso wohl auch als + A und — A gesetzt sei. Z. B. „wenn + W 6 Meilen Richtung nach Westen, — W aber 6 Meilen Richtung nach Osten bedeutet, und + und — sich aufheben, so bleiben die 6 Meilen Wegs oder Raums, was sie ohne und mit dem Gegensatz waren."

Die dialektische Methode Hegels ist unverkennbar aus der Methode der Wissenschaftslehre Fichtes hervorgegangen, und Hegel selbst wollte sie als ein Ergebniß der Vervollkommnung dieser angesehen wissen. Allein es besteht doch ein wesentlicher Unterschied zwischen ihnen. Denn Fichte zweifelte nicht daran, daß sein Verfahren sich mit der überlieferten Logik durchaus vertrage. Es war keineswegs seine Meinung, daß ein Denkinhalt von sich selbst verschieden sein, und daß ein Begriff, der einen Widerspruch enthalte, gültig sein könne. Der Begriff des Ich widerspricht sich nach ihm nicht wirklich, sondern er scheint es nur zu thun, solange man ihn nicht vollständig entwickelt hat, und zwar entspringt dieser Schein daraus, daß man in der Analyse des Ich-Begriffes sofort auf zwei Bestimmtheiten stößt, das Sichselbstsetzen und das Setzen eines Nicht-Ich, die man nicht vereinigen kann, solange man nur sie kennt. Darum glaubte Fichte auch nicht, dem ursprünglichen, in seinen beiden ersten Grundsätzen angegebenen Inhalte des Begriffes des Ich etwas hinzufügen zu können, was er nicht in der Anschauung des Ich (bestimmter derjenigen Anschauung, die man vom Ich schon besitzen muß, um die in den beiden ersten Grundsätzen enthaltene Definition desselben wirklich denken oder verstehen zu können) anträfe, während Hegel das Absolute in einem auf keine Anschauung sich beziehenden Denken zu haben meinte und den ursprünglich ganz leeren Begriff desselben durch ein solches Denken mit dem reichsten Inhalte zu füllen unternahm. —

Mit dem Vorwurfe gegen das Identitätssystem, daß sein Verfahren keine Begriffsentwickelung, sondern ein einfärbiger Formalismus sei, verbindet Hegel in der Vorrede zur Phänomenologie den zweiten, daß es „wie aus der Pistole" unmittelbar mit dem absoluten Wissen anfange und mit anderen Standpunkten dadurch schon fertig sei, daß es keine Notiz

davon zu nehmen erkläre, während doch das Individuum das Recht habe, zu fordern, daß die Philosophie ihm die Leiter wenigstens reiche, sich in den Aether des absoluten Wissens zu erheben. Es sei, sagt er, eine gerechte Forderung des zur Wissenschaft hinzutretenden Bewußtseins, auf einem Allen dargebotenen und für Alle gleichgemachten Wege durch den Verstand zum vernünftigen Wissen zu gelangen, und dieser Weg müsse von dem schon Bekannten und dem Gemeinschaftlichen der Wissenschaft und des unwissenschaftlichen Bewußtseins ausgehen, denn das Bekannte und Gemeinschaftliche sei das Verständige. Wenn das natürliche Bewußtsein sich der Wissenschaft unmittelbar anvertraue, so sei dies ein Versuch, auch einmal auf dem Kopfe zu gehen, denn was die Wissenschaft auch an sich selbst sei, im Verhältnisse zum unmittelbaren Selbstbewußtsein stelle sie sich als ein Verkehrtes gegen dieses dar. Es sei aber eine ebenso unvorbereitete als unnöthig erscheinende Gewalt, wenn dem Bewußtsein angemuthet werde, sich den Zwang jener ungewohnten Stellung und Bewegung anzuthun. Die Aufgabe, das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zu demjenigen des absoluten Wissens zu führen, will Hegel nun in der Phänomenologie durch eine Darstellung, die schon zum Plane der Wissenschaftslehre und des Systems des transscendentalen Idealismus gehört hatte, die mit dem sinnlichen Bewußtsein beginnende Darstellung „des Werdens der Wissenschaft überhaupt oder des erscheinenden Wissens“, lösen. Er will, wie er sagt, den durch alle Formen des Verhältnisses des Bewußtseins zum Objekte hindurchgehenden Weg darlegen, auf dem das Bewußtsein zum wahren Wissen dringt, oder „den Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntniß desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist“. Und zwar soll dies in der Weise geschehen, daß vom sinnlichen Bewußtsein und weiter von jeder dem absoluten Wissen vorhergehenden Bildungsstufe des Geistes gezeigt wird, wie der Geist auf ihr die Erfahrung machen muß, in einer Selbsttäuschung über sein Wissen begriffen zu sein, und durch den Widerspruch, in den er damit geräth, zu einer höheren Stufe fortgetrieben wird. Das Verfahren soll also das oben beschriebene dialektische oder doch diesem nahe verwandt sein. Eine nähere Bestimmung der Aufgabe der Phänomenologie ergiebt sich daraus, daß, wie Hegel glaubt, der Standpunkt des absoluten Wissens das Endziel der Entwickelung nicht bloß einer Seite des geistigen Lebens, sondern des Ganzen desselben ist, daß also als Vorstufen jenes Standpunktes, als Stationen des Weges, auf dem die Seele zu ihm dringt, anzusehen sind nicht bloß die Gestaltungen, die sie als vorstellende oder erkennende, sondern auch diejenigen, die sie als begehrende und fühlende annimmt, z. B. nicht bloß die Wahr-

nehmung, der Verstand, die beobachtende Wissenschaft, sondern auch das Recht, die Sittlichkeit, die Religion, die Kunst. Eine zweite nähere Bestimmung erhält die Aufgabe der Phänomenologie durch den Gedanken, daß die Bildungsstufen des Individuums Gestalten seien, die der allgemeine Geist der Menschheit, der Weltgeist, schon abgelegt habe, Stufen eines durch den allgemeinen Geist in der langen Zeit und der ungeheuren Arbeit der Weltgeschichte bereits durchlaufenen und also schon ausgearbeiteten und geebneten Weges. Denn hieraus folgt, wie Hegel meint, daß die Phänomenologie nicht bloß den Prozeß, durch den das Individuum, sondern auch denjenigen, durch den das Ganze der Menschheit zu dem wahren Begriffe des Wissens gelangt, zu betrachten hat. Die Phänomenologie mag, wie Manche urtheilen, das großartigste und geistreichste Werk Hegels sein, sicherlich aber verfehlt sie ihren Zweck, den auf dem Standpunkte des Verstandes stehenden Leser zu dem Standpunkte der dialektischen Vernunft emporzuleiten, ganz und gar. Denn weit davon entfernt, die Unzulänglichkeit des Verstandes mit Gründen, die diesem selbst verständlich und einleuchtend wären, darzuthun, muß sie ihm als ein äußerst verworrenes und auch in den Einzelheiten höchst unverständliches, sowie derjenigen Evidenz, die aus der Befolgung der von ihm gegebenen Regeln entspringt, völlig entbehrendes Werk erscheinen. Es mag sein, daß sie sich dem Leser, der sich bereits in den Aether der wahren Wissenschaft erhoben hat, gleich dem Absoluten als „durchsichtige und einfache Ruhe" darstellt, jeder andere aber wird in ihr nur das erkennen können, was nach ihrer Beschreibung das Absolute ebenso sehr wie durchsichtige und einfache Ruhe ist, nämlich ein „bacchantischer Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist". Hegel selbst scheint später eingesehen zu haben, daß die Phänomenologie sich nicht zur Propädeutik der absoluten Wissenschaft eigne. Wenigstens hat er in der Encyklopädie einen anderen Weg gewählt, in diese einzuführen, nämlich den Weg, die verschiedenen Weisen des Erkennens oder „Stellungen des Gedankens zur Objektivität" als etwas Gegebenes aufzunehmen und durch eine „sich nur historisch und räsonnirend verhaltende" Betrachtung derselben zu zeigen, daß das Wahre an und für sich erst in der Form des reinen Denkens nach dialektischer Methode erkannt werden könne. Auch die Encyklopädie enthält eine dialektische Geschichte der Entwickelung des Geistes vom sinnlichen Bewußtsein bis zum absoluten Wissen, dieselbe bildet hier aber nicht die Einleitung oder den ersten Theil des Systems, sondern macht den Hauptinhalt des dritten Theils, der Philosophie des Geistes, aus. Den Titel Phänomenologie giebt die Encyklopädie nur demjenigen Abschnitte der Philosophie des Geistes, der den Geist insofern betrachtet, als er sich als bewußtes Ich der Außenwelt entgegensetzt. —

Auch hinsichtlich der Gliederung des Systems der Philosophie selbst

stimmt Hegel nicht völlig mit Schelling überein. Indem er in der absoluten Vernunft, welche die Natur produzirt, in der Idee, wie er zu sagen pflegt, selbst wieder das Resultat einer Entwickelung erkennt, zerfällt ihm der ganze theogonische Prozeß und damit auch die Philosophie, die denselben durch die dialektische Entwickelung des Begriffes des Absoluten nachzubilden hat, in drei Haupttheile. Die drei Haupttheile der Philosophie bezeichnet er als Logik, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Die Logik, die in dem Identitätssystem ganz fehlt, ist die Wissenschaft „der Idee an und für sich", „die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist"; die Naturphilosophie hat die Idee als sich durch ihre Verwandlung in die Natur realisirende, „die Idee in ihrem Anderssein" oder „in der Form der Entäußerung", die Philosophie des Geistes das aus der Natur hervorbrechende und sich bis zur absoluten Erkenntniß des Absoluten entfaltende bewußte Geistesleben, „die Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt" oder die Idee „als für sich seiend und an und für sich werdend", zum Gegenstande.

Das Ansichsein, das Anderssein und das Zurückkehren der Idee aus ihrem Anderssein bilden eine dialektische Dreiheit. Die oberste Eintheilung des Hegelschen Systems entspricht also der dialektischen Methode. Dasselbe gilt auch von allen weiteren Eintheilungen desselben. Man sieht hieraus jedoch zugleich, daß das System der Begriffe, welche die dialektische Methode erzeugt, eine andere Gestalt hat, als man nach der Beschreibung dieser Methode erwarten mußte. Bezeichnet man nämlich den Begriff, mit dem die ganze Entwickelung beginnt, mit A_1, sein Gegentheil, in das er umschlägt, mit B_1, und die Einheit von A_1 und B_1, die selbst wieder in ihr Gegentheil umschlägt, also einerseits ein Erzeugniß, andererseits ein neuer Ausgangspunkt des dialektischen Verfahrens ist, mit A_2, so müßte man erwarten, daß man von A_2 zu seinem Gegentheile B_2 in derselben einfachen Weise, wie zuvor von A_1 zu B_1, sozusagen mit Einem Schritte gelangen werde, daß dann ebenso die Vereinigung von A_2 und B_2 zu A_3 ein einfacher Denkakt sein, und daß in dieser Weise die Reihe der Begriffe sich fortsetzen werde, ohne daß irgendwo zu einem Begriffe A_m das Gegentheil B_m selbst erst durch dialektische Vereinigung entgegengesetzter Begriffe erzeugt werden müßte. Besteht aber das System der philosophischen Begriffe aus drei Reihen, die sich wie Thesis, Antithesis und Synthesis zu einander verhalten, und deren jede für sich ein Erzeugniß der Dialektik ist, so schlägt der Begriff, mit dem die erste Reihe endigt, der Begriff der Idee an sich oder der Idee, wie sie begrifflich der Natur vorhergeht, nicht mit Einem Male in sein Gegentheil, den Begriff der Natur oder der Idee in der Form des Andersseins, um, sondern dieses Umschlagen ist

selbst wieder eine Reihe von Umschlagungen ins Gegentheil und Vereinigungen mit dem Gegentheile. Und besteht jede der drei Reihen, aus denen sich das ganze System der philosophischen Begriffe zusammensetzt, wiederum aus drei Reihen, die sich wie Thesis, Antithesis und Synthesis zu einander verhalten, so stellt auch in jeder dieser untergeordneten Dreiheiten von Reihen die zweite Reihe das in dialektischen Stufen sich vollziehende Umschlagen des Begriffes, mit dem die erste endigt, in sein Gegentheil, und die dritte die stufenweise Vereinigung dieses Gegentheils mit jenem Begriffe dar. Wenn auf diese Weise die Glieder einer dialektischen Dreiheit selbst wieder dialektische Dreiheiten oder Reihen von solchen sein können, so lassen sich zwar zunächst, wie leicht zu sehen ist, viele Arten und bestimmter, solange man die Zahl der dialektisch zu erzeugenden Begriffe nicht kennt, unendlich viele Arten der Gestaltung des Systems der Begriffe denken; da aber die dialektische Methode nicht auf einen gegebenen Inhalt angewandt werden kann, sondern ihren Inhalt selbst erzeugen muß, so muß es durch ihre Natur vollständig bestimmt sein, wie groß die Zahl der Begriffe, die durch sie erzeugt werden können, und welches die Gestalt des Systems dieser Begriffe ist. Es giebt jedoch, wird man im Sinne Hegels sagen müssen, keinen anderen Weg, diese Zahl und diese Gestalt zu ermitteln, als daß man die Methode anwendet und alle Begriffe erzeugen läßt, die sie zu erzeugen vermag.

2. Die Logik.

Die Logik Hegels hat, wie schon bemerkt wurde, zum Gegenstande das Absolute, inwiefern noch von der Daseinsweise, die dasselbe als Natur und als Reich bewußter Geister hat, abgesehen wird. Sie ist „die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist", „die Wissenschaft der Idee an und für sich". „Stellt man, sagt Hegel, die Natur überhaupt, als das Physikalische, dem Geistigen gegenüber, so müßte man sagen, daß das Logische vielmehr das Uebernatürliche ist." Da das, was vor oder über der Natur und dem bewußten Geistesleben ist, nicht empfunden oder angeschaut oder vorgestellt, sondern nur gedacht werden kann, so kann die Logik auch definirt werden als „die Wissenschaft der reinen Idee, d. i. der Idee im abstrakten Elemente des Denkens". Sie ist „die reine Wissenschaft d. i. das reine Wissen in dem ganzen Umfang seiner Entwickelung", „das System der reinen Vernunft", „das Reich des reinen Gedankens, welcher die Wahrheit ist, wie sie ohne Hülle an und für sich

selbst ist", „die Welt der einfachen Wesenheiten, von aller sinnlichen Konkretion befreit", darum aber auch „das Reich der Schatten".

Die Logik erkennt das Absolute in der Weise, daß sie von dem inhaltärmsten Begriffe, durch den dasselbe gedacht werden kann (es ist, wie weiter unten näher dargelegt werden wird, der des Seins), ausgeht und mittelst der dialektischen Methode zu immer reicheren Begriffen (z. B. Werden, Dasein, Qualität, Quantität, Wesen, Identität, Unterschied, Substanz, Ursache, Wirklichkeit) fortschreitet, bis sie bei demjenigen Begriffe anlangt, welcher das Absolute in der ganzen Fülle der Bestimmtheiten zum Gegenstande hat, die es an und für sich, d. i. noch abgesehen von seinem Uebergehen in die Natur, besitzt. Ihren Inhalt bildet also eine Reihe von reinen Begriffen, d. h. Begriffen, die wie die Kantischen Kategorien nur Gedankliches, nichts Anschauliches, zum Inhalte haben. Da dieselben das Absolute zum Gegenstande haben, können sie, wie Hegel sagt, als immer bestimmter und reicher ausfallende metaphysische Definitionen von Gott angesehen werden, „denn Gott metaphysisch definiren heißt dessen Natur in Gedanken als solchen ausdrücken, die Logik aber umfaßt alle Gedanken, wie sie noch in der Form von Gedanken sind". Indem das Absolute alle diese Begriffsinhalte, diese, wie Hegel sagt, reinen Denkbestimmungen oder Kategorien ist, ist es der dialektische Zusammenhang derselben, der ewige Prozeß des Umschlagens der ersten Kategorie in die zweite, die Vereinigung der zweiten mit der ersten zur dritten, des Umschlagens der dritten in die vierte u. s. f., und soweit es in der Logik erkannt wird, ist es nichts weiter als dieser Prozeß.

Das Absolute ist hiernach nicht zu fassen als ein denkendes Wesen, welches die reinen Denkbestimmungen, die in der Logik ermittelt werden, und ihren dialektischen Zusammenhang in der Weise zum Inhalte seines sich selbst Denkens hätte, daß es mehr als sie wäre oder daß sein Denken als ein Bewußtsein von ihnen zu ihnen hinzu käme. Nach Hegels Auffassung ist das Absolute nicht ein denkendes Subjekt, welches sozusagen noch etwas hinter seinem Denken wäre, eine Substanz, die Denken hervorbrächte, sondern bloßes bewußtloses Denken, und dieses Denken verhält sich zu dem Systeme der Kategorien nicht wie das unsrige zu den Bestimmtheiten, die es auf seinen Gegenstand bezieht, sondern ist das System der Kategorien selbst. Das Absolute ist die in keinem Bewußtsein enthaltene, die schlechthin für sich bestehende ewige Wahrheit, daß die erste Kategorie, das Sein, in die zweite, das Nicht-sein, umschlägt, die zweite sich mit der ersten zu der dritten, dem Werden, vereinigt u. s. f., ein allem bewußten Denken, dessen Inhalt es sein oder von dem es zur Anwendung gebracht werden könnte, sowie allem Sein und Geschehen, worauf es sich anwenden ließe, vorhergehendes bloßes Gesetz, eine ewige denknothwendige

Weltordnung, welche nicht, wie Plato, Augustin und Leibniz gelehrt hatten (vergleiche oben Band I, S. 77 f., 88, 171 f., 406 f.), das Werk der Vernunft und Weisheit einer Seele ist, sondern durch sich selbst ist und das Bewußtsein, von dem sie gedacht wird, sowie die Welt, deren Ordnung sie ist, erst aus sich hervorgehen läßt. Die Logik, sagt Hegel, enthält den Gedanken, insofern er ebenso sehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebenso sehr der reine Gedanke ist. Das Denken, welches den Inhalt der reinen Wissenschaft bildet, ist objektives Denken. „Daß Verstand, Vernunft in der Welt ist, sagt dasselbe, was der Ausdruck: objektiver Gedanke, enthält. Dieser Ausdruck aber ist eben darum unbequem, weil Gedanke zu gewöhnlich nur als dem Geiste, dem Bewußtsein angehörig, und das Objektive ebenso zunächst nur von Ungeistigem gebraucht wird. Wenn man sagt, der Gedanke, als objektiver Gedanke, sei das Innere der Welt, so kann es so scheinen, als solle damit den natürlichen Dingen Bewußtsein zugeschrieben werden. Wir fühlen ein Widerstreben dagegen, die innere Thätigkeit der Dinge als Denken aufzufassen, da wir sagen: der Mensch unterscheide sich durch das Denken vom Natürlichen. Wir müßten demnach von der Natur als dem Systeme des bewußtlosen Gedankens reden, als von einer Intelligenz, die, wie Schelling sagt, eine versteinerte sei. Statt den Ausdruck Gedanken zu gebrauchen, ist es daher, um Mißverständniß zu vermeiden, besser, Denkbestimmung zu sagen." „Anaxagoras wird als derjenige gepriesen, der zuerst den Gedanken ausgesprochen habe, daß der Nus, der Gedanke, das Prinzip der Welt, daß das Wesen der Welt als der Gedanke zu bestimmen ist. Er hat damit den Grund zu einer Intellektualansicht des Universums gelegt, deren reine Gestalt die Logik sein muß. Es ist in ihr nicht um ein Denken über Etwas, das für sich außer dem Denken zu Grunde läge, zu thun, um Formen, welche bloße Merkmale der Wahrheit abgeben sollten, sondern die nothwendigen Formen und eigenen Bestimmungen des Denkens sind der Inhalt und die höchste Wahrheit selbst." Wenn man mit Anaxagoras sagt, der Nus, der Verstand überhaupt oder die Vernunft regiere die Welt, so ist darunter nicht eine Intelligenz als selbstbewußte Vernunft, nicht ein Geist als solcher zu verstehen, sondern es muß dies so verstanden werden, wie wenn wir die unveränderlichen Gesetze, nach denen die Planeten um die Sonne kreisen, ohne ein Bewußtsein darüber zu haben, die Vernunft des Sonnensystems nennen.

Nach allem diesem hat der Theil seines Systems, dem Hegel den Titel Logik giebt, einen ganz anderen Gegenstand als die Wissenschaft, die bis dahin so bezeichnet wurde. Die Regeln und Formen des bewußten Denkens oder der Vernunft als des dem Menschen durch sein Selbstbewußtsein bekannten Vermögens der höheren Erkenntniß liegen ganz außerhalb ihres

Gebietes. Sie handelt überhaupt nicht von der Vernunft und dem Denken, wenn diese Wörter in dem gebräuchlichen Sinne genommen werden. Was sie Logos, Vernunft, Denken nennt, hat mit dem, was sonst so genannt wird, nichts gemein. Und auch, wenn sie sich in ihrem dritten Theile, den sie als subjektive Logik der Verbindung der beiden ersten als der objektiven gegenüberstellt (welche Bezeichnungen übrigens in der Encyklopädie fehlen), mit dem Begriffe, dem Urtheile, dem Schlusse beschäftigt, versteht sie darunter wenigstens nicht zunächst Formen des Denkens vernunftbegabter Wesen, sondern Bestimmungen, die zu der durch sich selbst bestehenden ewigen denknothwendigen Weltordnung gehören, zu dem diamantenen Netze, in das wir allen Stoff bringen und dadurch erst verständlich machen, wie er sich einmal ausdrückt; und wenn sie in diese Betrachtungen über den Begriff, das Urtheil, den Schluß, das Erkennen in der Bedeutung von vor- oder überweltlichen Formen, nach denen sich alle Dinge richten müssen, zugleich das hineinzieht, was die Wissenschaft, die sonst Logik genannt wird, unter diesen Bezeichnungen versteht, so ist dies, wie auch mehrfach innerhalb der Hegelschen Schule anerkannt worden ist, eine offenbare Konfusion. Die dem Herkommen entsprechende Bezeichnung des ersten Theils des Hegelschen Systems wäre nicht Logik, sondern Metaphysik gewesen, und Hegel selbst erklärt die Aufgabe desselben für identisch mit derjenigen der Metaphysik. Die objektive Logik, bemerkt er in seiner „Wissenschaft der Logik“, trete an die Stelle der vormaligen Metaphysik, als welche das wissenschaftliche Gebäude über die Welt gewesen sei, das nur durch Gedanken habe aufgeführt werden sollen, und näher an die Stelle der Ontologie als desjenigen Theiles der Metaphysik, der die Natur des Ens überhaupt habe erforschen sollen. In der Encyklopädie sagt er von der Logik überhaupt, nicht bloß der objektiven (und es ist in der That nicht einzusehen, warum der subjektiven Logik diese Bedeutung abgesprochen werden müßte), sie falle zusammen mit der Metaphysik, der Wissenschaft der Dinge in Gedanken gefaßt, welche dafür gegolten hätten, die Wesenheiten der Dinge auszudrücken. In einer näheren Beziehung steht die Logik Hegels zu Kants transscendentaler Logik, insofern nämlich, als auch sie ein Verzeichniß der dem reinen Denken angehörenden Begriffe, der Kategorien, giebt. Es darf aber nicht übersehen werden, daß die transscendentale Logik eine Wissenschaft vom menschlichen Denken ist, die spekulative Logik Hegels nicht. Wenn der letzteren die Beantwortung der Frage entnommen werden kann, ob das menschliche Denken Begriffe a priori besitze und welche, so verhält sich dies nicht deshalb so, weil sie sich dieselbe zur Aufgabe gemacht hätte, sondern weil in der Lösung der Aufgabe, die sie sich setzte, der Entwickelung des Begriffes des Absoluten, alle Begriffe, die das menschliche Denken ohne Hülfe der

Erfahrung und der Anschauung zu erzeugen vermag, zum Vorschein kommen mußten und also in ihr, wenn man sie selbst zum Gegenstande der Betrachtung macht, gefunden werden können. Von der formalen Logik pflegt Hegel mit großer Geringschätzung zu sprechen, doch gesteht er zu, daß die Beschäftigung mit ihr ihren Nutzen habe; es werde, meint er, dadurch, wie man zu sagen pflege, der Kopf ausgeputzt, und es sei auch nicht ohne Interesse, die Regeln und Gesetze des Denkens als bloß subjektiver Thätigkeit kennen zu lernen. In seinem Systeme kommt sie gar nicht vor. Doch berührt er, wie oben bemerkt wurde, ihre Aufgaben in dem dritten Theile seiner spekulativen Logik, indem er den Unterschied zwischen dem objektiven Denken, welches nichts Anderes als der nach der Abstraktion von allem Anschaulichen im Begriffe der Welt übrig bleibende dialektische Zusammenhang der Kategorien ist, und dem subjektiven Denken oder dem Denken als einer Weise des Bewußtseins verschwinden läßt. In der Hegelschen Schule ist die Ansicht hervorgetreten, die formale Logik gehöre nebst der Lehre vom menschlichen Erkennen in den dritten Theil des Systems, die Philosophie des Geistes. Doch darf man wohl bezweifeln, ob diesem die Bereicherung um eine mittelst der dialektischen Methode hervorgebrachte formale Logik zum Vortheil gereichen würde. —

Der Begriff, mit dem die Logik beginnt, die erste Kategorie oder das erste Prädikat des Absoluten, muß, wie alle ihre Begriffe, ein solcher sein, den zu denken man nicht der Anschauung bedarf, dessen Denken reines Denken ist. Und als der erste Begriff des reinen Denkens, der der Grund der ganzen Wissenschaft sein soll, darf er, wie Hegel sagt, selbst keinen Grund haben, nichts voraussetzen, durch nichts vermittelt sein. „Er muß daher schlechthin ein Unmittelbares sein oder vielmehr das Unmittelbare selbst. Wie er nicht gegen Anderes eine Bestimmung haben kann, so kann er auch keine in sich, keinen Inhalt entfalten, denn dergleichen wäre Unterscheidung und Beziehung von Verschiedenem aufeinander, somit eine Vermittelung." Er ist das Nichtanalysirbare, einfache unerfüllte Unmittelbarkeit, das ganz Leere, der Gedanke in seiner reinen Bestimmungslosigkeit. „Wir haben, wenn angefangen wird zu denken, nichts als den Gedanken in seiner reinen Bestimmungslosigkeit, denn zur Bestimmung gehört schon Eines und ein Anderes; im Anfang aber haben wir noch kein Anderes. Das Bestimmungslose, wie wir es hier haben, ist das Unmittelbare, nicht die vermittelte Bestimmungslosigkeit, die Bestimmungslosigkeit vor aller Bestimmtheit, das Bestimmungslose als Allererstes." Dieses völlig Unbestimmte nennt Hegel das Sein. In welchem Sinne das Wort Sein auch sonst gebraucht werden mag, in Hegels Logik bedeutet es nichts Anderes oder, genauer, darf es nichts Anderes bedeuten als das, was man denkt, wenn man anfängt, reines Denken zu produziren, woran

man aber noch gar keinen Inhalt oder doch, wenn die bloße Leere im Denken schon als ein Inhalt desselben gefaßt werden soll, keinen positiven Inhalt des Denkens hat.

Man sollte nun sagen, daß derjenige, der gar keinen Inhalt des Denkens habe, eben gar nichts denke und, indem er gar nichts denke, überhaupt nicht denke, und daß es sich also als unmöglich erwiesen habe, das reine Denken auch nur anzufangen. Hegel ist anderer Ansicht. Daß das, was er Sein nennt, diese Abwesenheit von Allem, woran das Denken einen Inhalt haben könnte, nichts sei, findet auch er. „Durch irgend eine Bestimmung oder Inhalt, sagt er von diesem Sein, der in ihm unterschieden, oder wodurch es als unterschieden von einem Anderen gesetzt würde, würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten. Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere. Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von dem Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dies reine leere Anschauen selbst. Es ist ebenso wenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur dies leere Denken. Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare, ist in der That Nichts, und nicht mehr noch weniger als Nichts.“ Aber statt nun fortzufahren, daß man gar nicht anfangen könne, rein zu denken, weil der Anfang darin bestehen müßte, nichts zu denken, während das reine Denken doch auch schon in seinem Anfange eines Inhaltes bedürfen würde, schließt er, daß man, indem man das Sein denke, doch etwas, nämlich das Nichts oder das Nicht-sein denke, woraus sich die zweite Definition des Absoluten ergebe, daß es das Nichts sei.

Nachdem auf diese Weise (durch Vertauschung von „Nichts denken“ mit „Denken, dessen Inhalt oder Gegenstand das absolute Nichts ist“) die metaphysische Logik in dem Begriffe des Seins, der mit demjenigen des Nichts oder des Nicht-seins einerlei ist, den Anfang des reinen Denkens gefunden hat, gelingt ihr, über denselben hinauszukommen, dadurch, daß sie mit der Bedeutung, die sie dem Worte Sein gegeben hat, diejenige verbindet, in der dasselbe sonst gebraucht wird und nach der es ohne Zweifel einen wirklichen Inhalt des Denkens bildet und also nicht Nichts ist. Der Satz, daß Sein und Nichts Eins und dasselbe sei, sagt sie, sei einseitig und bedürfe der Ergänzung durch den anderen, daß sie nicht dasselbe, daß sie schlechthin verschieden seien, während es doch auf der Hand liegt, daß diese beiden Sätze nur dann auf Zustimmung Anspruch machen können, wenn unter Sein in dem ersten das, was man denken würde, wenn man nichts dächte, in dem zweiten etwas, woran das Denken einen wirklichen Inhalt hat, verstanden wird. Das Verhältniß der beiden Sätze, daß das Sein und das Nichts dasselbe und daß sie verschieden seien, ist nach Hegel näher dieses, daß wie der erste zu dem zweiten, so auch umgekehrt der zweite zu dem ersten überzugehen nöthigt. Denn es erweist sich als un-

möglich, anzugeben, worin der Unterschied zwischen dem Sein und dem Nichts bestehe. „Man meint, das Sein sei vielmehr das schlechthin Andere, als das Nichts ist, und es ist nichts klarer als ihr absoluter Unterschied, und es scheint nichts leichter, als ihn angeben zu können. Es ist aber ebenso leicht, sich zu überzeugen, daß dies unmöglich, daß er unsagbar ist. Die, welche auf dem Unterschiede von Sein und Nichts beharren wollen, mögen sich auffordern, anzugeben, worin er besteht. Hätte Sein und Nichts irgend eine Bestimmtheit, wodurch sie sich unterschieden, so wären sie . . . bestimmtes Sein und bestimmtes Nichts, nicht das reine Sein und das reine Nichts, wie sie es hier noch sind. Ihr Unterschied ist daher völlig leer, jedes von beiden ist auf gleiche Weise das Unbestimmte; er besteht daher nicht an ihnen selbst, sondern nur in einem Dritten, im Meinen." „Sein und Nichts sollen nur erst unterschieden sein, d. h. der Unterschied derselben ist nur erst an sich, aber er ist noch nicht gesetzt. Wenn wir überhaupt von einem Unterschiede sprechen, so haben wir hiermit zwei, deren jedem eine Bestimmung zukommt, die sich in dem anderen nicht findet. Nun aber ist das Sein eben nur das schlechthin Bestimmungslose, und dieselbe Bestimmungslosigkeit ist auch das Nichts. Der Unterschied dieser beiden ist somit nur ein gemeinter, der ganz abstrakte Unterschied, der zugleich kein Unterschied ist."

Wenn das gewöhnliche Bewußtsein, meint Hegel, durch diese Lehre in Verwirrung gesetzt werde, so habe das seinen Grund unter Anderem darin, daß es zu dem abstrakt logischen Satze, der Sein und Nichtsein für dasselbe erkläre, Vorstellungen von einem konkreten Etwas mitbringe und vergesse, daß von einem solchen nicht die Rede sei, sondern nur von den reinen Abstraktionen des Seins und Nichts. Denn hierdurch werde es zu dem Schlusse verleitet: Sein und Nichtsein ist dasselbe, also ist es dasselbe, ob ich bin oder nicht bin, ob dieses Haus ist oder nicht ist, ob diese hundert Thaler in meinem Vermögenszustand sind oder nicht Diese Anwendung jenes Satzes verändere dessen Sinn vollkommen, denn der Satz enthalte die reinen Abstraktionen des Seins und Nichts, die Anwendung aber mache ein bestimmtes Sein und bestimmtes Nichts daraus. Wenn es sich um ein bestimmtes Etwas handle, so sei es nicht gleichgültig, ob dasselbe sei oder nicht sei, aber nicht um des Seins oder Nichtseins, sondern um seines Inhaltes willen, weil es nämlich mit einem anderen bestimmten Etwas, dessen Dasein vorausgesetzt werde, zusammenhange, und weil dieses nur durch diesen Zusammenhang das sei, was es sei. Dem gewöhnlichen Bewußtsein wird es indessen, auch nachdem es sich hat belehren lassen, daß es, um den Begriff des Seins zu denken, von aller Besonderheit der Dinge abstrahiren müsse, nicht einleuchten, daß es, obwohl Sein und Nicht-sein dasselbe seien, doch einen Unterschied mache, wenn man von irgend einem

bestimmten Gegenstande das Eine und wenn man davon das Andere aussage. Auf die Verstandeslogik sich berufend, wird es dabei bleiben, daß, wenn ein Prädikat A und ein Prädikat B dasselbe bedeuten, auch durch zwei Urtheile, die sich nur dadurch unterscheiden, daß das eine A, das andere B zum Prädikat habe, derselbe Sachverhalt gedacht werde.

Der nächste Schritt der Logik Hegels besteht darin, daß sie einen Begriff bildet, der die Einheit des Seins und des Nichts zum Inhalte hat. Dieser Begriff ist der des Werdens. Denn wenn, wie gezeigt, jede jener beiden Denkbestimmungen unmittelbar in ihrem Gegentheile verschwindet, das Sein in dem Nichts und das Nichts in dem Sein, so ist „ihre Wahrheit diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Anderen, eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat", und diese Bewegung ist das Werden, näher als Uebergehen des Nichts in das Sein Entstehen und als Uebergehen des Seins in das Nichts Vergehen. „Jedermann hat eine Vorstellung vom Werden und wird ebenso zugeben, daß es Eine Vorstellung ist; ferner daß, wenn man sie analysirt, die Bestimmung von Sein, aber auch von dem schlechthin Andern desselben, dem Nichts, darin enthalten ist; ferner daß diese beiden Bestimmungen ungetrennt in dieser Einen Vorstellung sind, so daß das Werden somit Einheit des Seins und Nichts ist."

Der Begriff des Werdens führt weiter zu dem des Daseins, d. i. des bestimmten Seins, dessen Bestimmtheit seiende Bestimmtheit, Qualität, ist. „Das Werden enthält nämlich in sich das Sein und das Nichts, und zwar so, daß diese beiden schlechthin ineinander umschlagen und sich einander gegenseitig aufheben. Hiermit erweist sich das Werden als das durchaus Rastlose, welches sich aber in dieser abstrakten Rastlosigkeit nicht zu erhalten vermag; denn indem Sein und Nichts im Werden verschwinden, und nur dieses sein Begriff ist, so ist es hiermit selbst ein Verschwindendes, ein Feuer gleichsam, welches in sich selbst erlischt, indem es sein Material verzehrt. Das Resultat aber dieses Prozesses ist nicht das leere Nichts, sondern das mit der Negation identische Sein, welches wir Dasein nennen, und als dessen Bedeutung sich zunächst dies erweist, geworden zu sein."

Aus der näheren Betrachtung des Begriffes des Daseins entsteht, wie hier nicht näher dargelegt werden kann, dem reinen Denken derjenige des Fürsichseins. Das Sein, das Dasein und das Fürsichsein bilden zusammen eine dialektische Dreiheit und sind insofern unter der Bezeichnung Qualität zusammenzufassen. Die Qualität erweist sich selbst wieder als das erste Glied einer dialektischen Dreiheit. Das zweite Glied dieser umfassenderen Dreiheit ist die Quantität, d. i. das Sein, an dem die Bestimmtheit nicht mehr als eins mit dem Sein selbst, sondern als aufgehoben

oder gleichgültig gesetzt ist. Die Quantität enthält wie die Qualität drei Momente, nämlich die reine Quantität, das Quantum und den Grad. Das dritte Glied ist das Maß oder das qualitative Quantum, d. i. das Quantum, inwiefern seine Quantität oder das quantitative Verhältniß seiner Bestandtheile und seine Qualität voneinander abhängig sind.

Die Entwickelung der bis jetzt aufgezählten Kategorien bildet unter dem Titel Die Lehre vom Sein die erste Abtheilung der Logik. Die zweite, als Die Lehre vom Wesen bezeichnete, betrachtet erstens das Wesen als Reflexion in ihm selbst oder als Grund der Existenz und hierbei näher die reinen Reflexionsbestimmungen (Identität, Unterschied, Grund), den Begriff der Existenz und den Begriff des Dinges, zweitens die Erscheinung des Wesens, und drittens die Einheit des Wesens und seiner Erscheinung oder die Wirklichkeit, welche die drei Verhältnisse der Substantialität, der Kausalität und der Wechselwirkung einschließt. Die dritte und letzte Abtheilung der Logik, die Lehre vom Begriffe, zerfällt in drei Abschnitte mit den Ueberschriften Der subjektive Begriff, Das Objekt, Die Idee, von denen der erste von dem Begriffe als solchem, dem Urtheile und dem Schlusse (vergleiche oben S. 376), der zweite von dem Mechanismus, dem Chemismus und der Teleologie (welche Wörter hier reine, die Vorstellungen des Raumes, der Zeit und der Materie noch nicht enthaltende Denkbestimmungen bezeichnen), und der dritte von dem Leben, dem Erkennen und der absoluten Idee handelt. Alle diese Erörterungen sind höchst unklar und verworren, und es darf hier wohl der Zweifel ausgesprochen werden, ob es überhaupt möglich sei, sie so weit zu verstehen, wie es erforderlich sein würde, um von ihrem wesentlichen Inhalte eine verständliche zusammenhängende Darstellung geben zu können.

3. Die Naturphilosophie.

Die Logik hat das Absolute erkannt als Idee, d. i. als den selbständig existirenden denknothwendigen Zusammenhang der reinen Denkbestimmungen oder der Begriffsinhalte des sich von Allem, was ihm das Anschauen oder Vorstellen darbietet, abwendenden und sich in sich selbst zurückziehenden reinen Denkens, — als das weder aus einem denkenden Geiste noch aus einem bewußtlosen Sein stammende, sondern durch sich selbst bestehende Gesetz oder die Form der Vernünftigkeit (vergleiche oben S. 374 ff.). Das Absolute ist aber nach Hegels Auffassung mehr als bloße Idee. Die Idee selbst fordert, um wirklich das zu sein, was sie ist, daß eine Welt existire, deren Gesetz und Ordnung sie sei, und daß sie in dieser Welt zum Gegenstande bewußter Erkenntniß werde. Die Welt nun kann

nichts Anderes sein als wieder die Idee selbst. Nachdem diese also als der dialektische Zusammenhang der reinen Denkbestimmungen erkannt ist, muß sich in ihrem so bestimmten Begriffe ferner dieses finden, daß sie die Macht ist, sich zu verwandeln oder in das Andere ihrer selbst überzugehen, um in sich selbst zurückzukehren und dadurch zur bewußten Erkenntniß ihrer selbst zu werden (vergleiche oben S. 361 f., 372).

Auf einen eigentlichen Nachweis, daß es die Natur des dialektischen Zusammenhanges der Kategorien sei, sich in sein Gegentheil, ein sinnliches Dasein, zu verwandeln und in demselben als dessen vernünftige Ordnung fortzubestehen, hat sich Hegel indessen nicht eingelassen, noch auch die Möglichkeit einer solchen Verwandlung irgendwie begreiflich zu machen versucht, ein Mangel seines Systems, auf den schon Schelling hingewiesen hat. Am Schlusse seiner „Wissenschaft der Logik" findet sich nur die mit einigen unverständlichen Sätzen eingeleitete dunkle Erklärung: Frei, ihrer absolut sicher und in sich ruhend, entlasse die Idee sich selbst; um dieser Freiheit willen sei die Form ihrer Bestimmtheit ebenso schlechthin frei, die absolut für sich selbst ohne Subjektivität seiende Aeußerlichkeit des Raumes und der Zeit; dieser nächste Entschluß der reinen Idee, sich als äußerliche Idee zu bestimmen, setze sich aber damit nur die Vermittelung, aus welcher sich der Begriff als freie aus der Aeußerlichkeit in sich gegangene Existenz emporhebe. Noch kürzer ist der Uebergang, den die Encyklopädie von dem logischen zum naturphilosophischen Theile macht. „Die Idee, heißt es hier, welche für sich ist, nach dieser ihrer Einheit mit sich betrachtet ist sie Anschauen, und die anschauende Idee Natur . . . Die absolute Freiheit der Idee aber ist, daß sie . . . in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschließt, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die unmittelbare Idee als ihren Widerschein, sich als Natur frei aus sich zu entlassen." Auch die Einleitung des naturphilosophischen Theils der Encyklopädie weiß auf die Frage: „Ist Gott das Allgenügende, Unbedürftige, wie kommt er dazu, sich zu einem schlechthin Ungleichen zu entschließen", nur zu antworten: „Die göttliche Idee ist eben dies, sich zu entschließen, dieses Andere aus sich herauszusetzen und wieder in sich zurückzunehmen, um Subjektivität und Geist zu sein."

Die Methode der Naturphilosophie und der Philosophie des Geistes ist, wie die der Logik, die dialektische. Nun scheint es zum Wesen dieser Methode zu gehören, daß sie zu dem Begriffe, der den Ausgangspunkt der Entwickelung bildet, nichts hinzunimmt, sondern alle Ergebnisse lediglich aus ihm herleitet. Die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes haben, wenn dem in der That so ist, keine andere Quelle als den Begriff der absoluten Idee, mit dem die Logik schließt. Die Begriffe, welche diese Wissenschaften aufstellen, sind aber nicht mehr wie die der Logik Begriffe

des reinen, keine Anschauung in sich schließenden Denkens; denn so weit wie das Reich des reinen Gedankens sich ausdehnt, reicht auch die Logik; erst mit dem Heraustreten der Idee aus dem abstrakten Elemente des Denkens beginnt die Naturphilosophie (vergleiche oben S. 373). Hieraus würde folgen, daß das dialektische Denken, indem es von der Logik zur Naturphilosophie übergeht, zwar sich nach wie vor von der Erfahrung unabhängig erhalte, aber seine Reinheit (in dem Sinne des Wortes, in welchem darunter die Abwesenheit alles Anschaubaren in seinem Inhalte verstanden wird) aufgebe, und zwar in der Weise, daß es aus dem Inhalte des reinen Begriffes der absoluten Idee anschaubare Bestimmungen herleite, also selbst ein Anschauen, zunächst dasjenige des Raumes und der Zeit, in sich hervorbringe. Nach einer Aeußerung der Encyklopädie scheint es indessen, als sei Hegel nicht dieser Ansicht gewesen, sondern habe es für nöthig gehalten, daß in der Naturphilosophie und der Philosophie des Geistes das dialektische Denken aus der Erfahrung oder wenigstens aus Anschauungen a priori, die nicht aus ihm selbst entspringen, geschöpfte Begriffe zu Hülfe nehmen. „Betrachten wir, sagt er, . . . die Logik als das System der reinen Denkbestimmungen, so erscheinen dagegen die anderen philosophischen Wissenschaften, die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes, gleichsam als eine angewandte Logik, denn diese ist die belebende Seele derselben. Das Interesse der übrigen Wissenschaften ist dann nur, die logischen Formen in den Gestalten der Natur und des Geistes zu erkennen, Gestalten, die nur eine besondere Ausdrucksweise der Formen des reinen Denkens sind." Auch aus den Bemerkungen der Encyklopädie über die Aufgabe der Naturphilosophie scheint hervorzugehen, daß die letztere zur dialektischen Begriffsentwickelung gegebene Begriffe hinzuzuziehen habe. Zwar wird hier erklärt: die Naturphilosophie habe das Allgemeine der Natur für sich zum Gegenstande und betrachte es in seiner eigenen immanenten Nothwendigkeit nach der Selbstbestimmung des Begriffs; und wenn sie auch die empirische Erscheinung, die der Begriffsbestimmung entspreche, namhaft zu machen und von ihr aufzuzeigen habe, daß sie jener in der That entspreche, so sei dies in Beziehung auf die Nothwendigkeit des Inhaltes doch kein Berufen auf die Erfahrung. Aber weiter heißt es: die Naturphilosophie nehme den Stoff, den die Physik ihr aus der Erfahrung bereite, an dem Punkte auf, bis wohin ihn die Physik gebracht habe, und bilde ihn wieder um, ohne die Erfahrung als die letzte Bewährung zu Grunde zu legen; die Physik müsse so der Philosophie in die Hände arbeiten, damit diese das ihr überlieferte verständige Allgemeine in den Begriff übersetze, indem sie zeige, wie es als ein in sich selbst nothwendiges Ganzes aus dem Begriffe hervorgehe.

Der Darstellung der Naturphilosophie (in der Encyklopädie) schickt

Hegel eine Betrachtung über den Begriff der Natur voraus, aus der hier einige seine Naturauffassung und den Unterschied derselben von derjenigen Schellings (vergleiche oben S. 362) scharf zum Ausdrucke bringende Stellen angeführt werden mögen. „Die Natur, sagt er, hat sich als die Idee in der Form des Anderssein ergeben. Da die Idee so als das Negative ihrer selbst oder sich äußerlich ist, so ist die Natur nicht äußerlich nur relativ gegen diese Idee (und gegen die subjektive Existenz derselben, den Geist), sondern die Aeußerlichkeit macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist." „In dieser Aeußerlichkeit haben die Begriffsbestimmungen den Schein eines gleichgültigen Bestehens und der Vereinzelung gegeneinander; der Begriff ist deswegen als Innerliches. Die Natur zeigt daher in ihrem Dasein keine Freiheit, sondern Nothwendigkeit und Zufälligkeit." „Die Natur ist der sich entfremdete Geist, der darin nur ausgelassen ist, ein bakchantischer Gott, der sich selbst nicht zügelt und faßt; in der Natur verbirgt sich die Einheit des Begriffs. Die denkende Naturbetrachtung muß betrachten, wie die Natur an ihr selbst dieser Prozeß ist, zum Geiste zu werden, ihr Anderssein aufzuheben, — und wie in jeder Stufe der Natur selbst die Idee vorhanden ist; von der Idee entfremdet, ist die Natur nur der Leichnam des Verstandes. Die Natur ist aber nur an sich die Idee, daher sie Schelling eine versteinerte, Andere sogar die gefrorene Intelligenz nannten; der Gott bleibt aber nicht versteinert und verstorben, sondern die Steine schreien und heben sich zum Geiste auf." „Die Natur ist an sich, in der Idee göttlich: aber wie sie ist, entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der unaufgelöste Widerspruch. Ihre Eigenthümlichkeit ist das Gesetztsein, das Negative, wie die Alten die Materie überhaupt als das non-ens faßten. So ist die Natur auch als der Abfall der Idee von sich selbst ausgesprochen worden, indem die Idee als diese Gestalt der Aeußerlichkeit in der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich ist. Nur dem Bewußtsein, das selbst zuerst äußerlich und damit unmittelbar ist, d. i. dem sinnlichen Bewußtsein, erscheint die Natur als das Erste, Unmittelbare, Seiende. Weil sie jedoch, ob zwar in solchem Elemente der Aeußerlichkeit, Darstellung der Idee ist, so mag und soll man in ihr wohl die Weisheit Gottes bewundern. Wenn aber Vanini sagte, daß ein Strohhalm hinreiche, um das Sein Gottes zu erkennen: so ist jede Vorstellung des Geistes, die schlechteste seiner Einbildungen, das Spiel seiner zufälligsten Launen, jedes Wort, ein vortrefflicherer Erkenntnißgrund für Gottes Sein als irgend ein einzelner Naturgegenstand. In der Natur hat das Spiel der Formen nicht nur seine ungebundene zügellose Zufälligkeit, sondern jede Gestalt für sich entbehrt des Begriffs ihrer selbst. Das Höchste, zu dem es die Natur in ihrem Dasein treibt, ist das Leben; aber als nur natürliche

Idee ist dieses der Unvernunft der Aeußerlichkeit hingegeben, und die individuelle Lebendigkeit ist in jedem Moment ihrer Existenz mit einer ihr anderen Einzelheit befangen, da hingegen in jeder geistigen Aeußerung das Moment freier allgemeiner Beziehung auf sich selbst enthalten ist." „Die Natur ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der anderen nothwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultirt: aber nicht so, daß die eine aus der anderen natürlich erzeugt würde, sondern in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die Metamorphose kommt nur dem Begriff als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwickelung ist. . . Es ist eine ungeschickte Vorstellung älterer, auch neuerer Naturphilosophie gewesen, die Fortbildung und den Uebergang einer Naturform und Sphäre in eine höhere für eine äußerlich-wirkliche Produktion anzusehen, die man jedoch, um sie deutlicher zu machen, in das Dunkel der Vergangenheit zurückgelegt hat. Der Natur ist gerade die Aeußerlichkeit eigenthümlich, die Unterschiede auseinanderfallen und sie als gleichgültige Existenzen auftreten zu lassen; der dialektische Begriff, der die Stufen fortleitet, ist das Innere derselben. Solcher nebuloser, im Grunde sinnlicher Vorstellungen, wie insbesondere das sogenannte Hervorgehen z. B. der Pflanzen und Thiere aus dem Wasser und dann das Hervorgehen der entwickelteren Thierorganisationen aus den niedrigeren u. s. w. ist, muß sich die denkende Betrachtung entschlagen." „Es ist die Ohnmacht der Natur, die Begriffsbestimmungen nur abstrakt zu erhalten und die Ausführung des Besonderen äußerer Bestimmbarkeit auszusetzen. . . Jene Ohnmacht der Natur setzt der Philosophie Grenzen, und das Ungehörigste ist, von dem Begriffe zu verlangen, er solle dergleichen Zufälligkeiten begreifen und, wie es genannt worden ist, konstruiren, deduziren . . . Spuren der Begriffsbestimmung werden sich allerdings bis in das Partikularste hinein verfolgen, aber dieses sich nicht durch sie erschöpfen lassen. . . In der Ohnmacht der Natur, den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten, liegt die Schwierigkeit und in vielen Kreisen die Unmöglichkeit, aus der empirischen Betrachtung feste Unterschiede für Klassen und Ordnungen zu finden. Die Natur vermischt allenthalben die wesentlichen Grenzen durch mittlere und schlechte Gebilde, welche immer Instanzen gegen jede feste Unterscheidung abgeben, selbst innerhalb bestimmter Gattungen (z. B. des Menschen) durch Mißgeburten, die man einerseits dieser Gattung zuzählen muß, denen andererseits aber Bestimmungen fehlen, welche als wesentliche Eigenthümlichkeit der Gattung anzusehen wären." „Die Natur ist an sich ein lebendiges Ganzes: die Bewegung durch ihren Stufengang ist näher dies, daß die Idee sich als das setze, was sie an sich ist; oder, was dasselbe ist, daß sie aus ihrer Unmittelbarkeit und Aeußerlichkeit, welche der Tod ist, in sich gehe, um

zunächst als Lebendiges zu sein, aber ferner auch diese Bestimmtheit, in welcher sie nur Leben ist, aufhebe und sich zur Existenz des Geistes hervorbringe, der die Wahrheit und der Endzweck der Natur und die wahre Wirklichkeit der Idee ist."

Die Eintheilung der Naturphilosophie ergiebt drei Hauptabschnitte: die Mechanik, die Physik, die Organik. Die Mechanik betrachtet die Natur in der Bestimmung des Außereinander, der unendlichen Vereinzelung, oder die Materie, sofern ihre Unterschiede nur quantitativ, nicht qualitativ sind, sofern sie also als bloße Masse noch formlos ist, und deren ideelles System, — die Physik in der Bestimmung der Besonderheit oder qualitativen Bestimmtheit oder natürlichen Individualität, — die Organik in der Bestimmung der Subjektivität oder der für sich seienden Individualität, die sich als Naturtotalität in sich zu ihren Unterschieden entwickelt. — Die Mechanik handelt zuerst als mathematische Mechanik von dem Raume, der Zeit und der Einheit von Raum und Zeit, welche sich in dem Orte, der Bewegung und der Materie zu erkennen giebt; sodann als Endliche Mechanik oder Lehre von der Schwere, handelt sie von der Trägheit, dem Stoße und dem Falle; zuletzt als Astronomie von der allgemeinen Gravitation, den Kepplerschen Gesetzen und der Totalität des Sonnensystems. — Die Physik zerfällt in die Physik der allgemeinen, die der besonderen und die der totalen Individualität. Das erste dieser drei Kapitel beschäftigt sich mit der Sonne, dem Monde, den Kometen und den Planeten als freien physischen Körpern, weiter mit den Elementen (Luft, Feuer, Wasser, Erde), und endlich mit dem meteorologischen Prozesse als dem physikalischen Leben der Erde; das zweite mit der spezifischen Schwere, der Kohäsion (nebst der Adhäsion und Elastizität), dem Klange und der Wärme; das dritte zuerst, unter der Ueberschrift Die Gestalt, mit der gestaltlosen Gestalt, dem Magnetismus und der Krystallisation; dann, unter der Ueberschrift Die besonderen Eigenschaften der Körper, mit dem Lichte, dem Geruche, dem Geschmacke und der Elektrizität; und zuletzt mit dem chemischen Prozesse. — Die Organik beginnt mit der Betrachtung des Erdorganismus in drei Abschnitten mit den Ueberschriften: Geschichte der Erde, die Geologie und Oryktognosie, das Leben der Erde. Ihr zweites Kapitel hat zum Gegenstande die Pflanze, ihr drittes das Thier, und zwar in der Weise, daß sowohl das vegetative als auch das animalische Leben in dreifacher Hinsicht, als Gestaltung, als Assimilation und als Gattungsprozeß, ins Auge gefaßt wird.

Die Ausführung des aus dem vorstehenden Inhaltsverzeichnisse ersichtlichen Planes enthält nichts Eigenthümliches von solcher Bedeutung, daß hier darüber berichtet werden müßte. Nur das Eine muß des Zusammenhanges wegen kurz erwähnt werden, daß Hegel, wenn er auch das

Kopernikanische System anerkennt, doch alle übrigen Weltkörper hinsichtlich ihrer Bedeutung für den Stufengang der Natur der Erde unterordnet. Die Sterne, deduzirt er, gehören nicht der lebendigen Materie, sondern der todten Repulsion an. Erst das Sonnensystem ist das System der realen Vernünftigkeit. Im Sonnensystem aber sind die Planeten die vollkommensten Körper, und unter ihnen ist der vollkommenste die Erde. Nur auf der Erde erhebt sich die Natur zum Leben und weiterhin zum Bewußtsein und zum Geiste.

4. Die Philosophie des Geistes.

Während für die logische Idee das unmittelbare einfache Insichsein, und für die Natur das Außersichsein der Idee das Unterscheidende ist, ist, wie Hegel ausführt, die unterscheidende Bestimmtheit des Begriffes des Geistes die Idealität, d. h. das Aufheben des Andersseins der Idee oder der Aeußerlichkeit, des Elementes des Außereinander, in welchem sie in der Natur erscheint (vergleiche oben S. 384), und damit der Nothwendigkeit oder der Abhängigkeit von einem Anderen, das aus ihrem Anderen in sich Zurückkehren und Zurückgekehrtsein. Das Außereinander der Natur ist nicht ein für sie selber, für ihren Begriff, durchaus Unüberwindliches, sondern die ihr inwohnende ewige Idee oder, was das Nämliche ist, der in ihrem Innern arbeitende an sich seiende Geist bewirkt die Idealisirung, die Aufhebung des Außereinander, weil diese Form seines Daseins mit der Innerlichkeit seines Wesens in Widerspruch steht. Alle Thätigkeiten des Geistes sind nichts als verschiedene Weisen der Zurückführung des Aeußerlichen zur Innerlichkeit, welche der Geist selbst ist, und nur durch diese Zurückführung, durch diese Idealisirung oder Assimilation des Aeußerlichen wird und ist er Geist. Schon in der Pflanze zeigt sich ein in die Peripherie ergossenes Centrum, eine Konzentration der Unterschiede, ein Sich-von-innen-Herausentwickeln, eine sich selbst unterscheidende und aus ihren Unterschieden in der Knospe sich selbst hervorbringende Einheit; aber diese Einheit bleibt eine unvollständige, weil jeder Theil die ganze Pflanze, eine Wiederholung derselben ist, die Glieder mithin nicht in vollkommene Unterwürfigkeit unter die Einheit des Subjekts gehalten werden. Erst der animalische Organismus ist in solche Unterschiede der Gestalt entwickelt, die wesentlich nur als seine Glieder existiren, wodurch er als Subjekt ist. Hier „erzeugt nicht nur jedes Glied das andere, ist dessen Ursache und Wirkung, Mittel und Zweck, somit selbst zugleich sein Anderes, sondern das Ganze wird von seiner Einheit so durchdrungen, daß nichts in ihm als selbständig erscheint, jede Bestimmtheit zugleich eine ideelle ist, das Thier

in jeder Bestimmtheit dasselbe Eine Allgemeine bleibt, daß somit am thierischen Körper das Außereinander sich in seiner ganzen Unwahrheit zeigt. Durch dies Beisichsein in der Bestimmtheit, durch dies in- und aus-seiner Aeußerlichkeit unmittelbar in sich Reflektirtsein ist das Thier für sich seiende Subjektivität und hat es Empfindung; die Empfindung ist eben diese Allgegenwart der Einheit des Thieres in allen seinen Gliedern, die jeden Eindruck unmittelbar dem Einen Ganzen mittheilen, welches im Thiere für sich zu werden beginnt. In dieser subjektiven Innerlichkeit liegt, daß das Thier durch sich selbst, von innen heraus, nicht bloß von außen bestimmt ist, d. h., daß es Trieb und Instinkt hat." In den Thieren also kommt der in der Natur schlafende oder gefangen gehaltene an sich seiende Geist zum Beginn des Fürsichseins und damit der Freiheit oder der Unabhängigkeit von einem Anderen. Aber auch nur zum Beginn. Denn die thierische Seele ist noch nicht frei, da sie immer als Eins mit der Bestimmtheit der Empfindung oder Erregung, als an Eine Bestimmtheit gebunden erscheint. „Das Thier . . . stellt nur die geistlose Dialektik des Uebergehens von einer einzelnen, seine ganze Seele ausfüllenden Empfindung zu einer anderen, ebenso ausschließlich in ihm herrschenden einzelnen Empfindung dar; erst der Mensch erhebt sich über die Einzelheit der Empfindung zur Allgemeinheit des Gedankens, zum Wissen von sich selbst, zum Erfassen seiner Subjektivität, seines Ich, — mit Einem Worte — erst der Mensch ist der denkende Geist und dadurch und zwar allein dadurch wesentlich von der Natur verschieden. Was der Natur als solcher angehört, liegt hinter dem Geiste; er hat zwar in sich selbst den ganzen Inhalt der Natur; aber die Naturbestimmungen sind am Geiste auf eine durchaus andere Weise als in der äußeren Natur." — Als die Bestimmtheit des Geistes kann auch die Manifestation oder Offenbarung angegeben werden. „Denn durch Aufhebung ihres Anderssseins wird die logische Idee oder der an sich seiende Geist für sich, d. h. sich offenbar. Der für-sich-seiende Geist oder der Geist als solcher ist also, — im Unterschiede von dem sich selber unbekannten, nur uns offenbaren, in das Außereinander der Natur ergossenen, an sich seienden Geist, — das nicht bloß einem Anderen, sondern sich selber Sichoffenbarende, oder — was auf dasselbe hinauskommt — das in seinem eigenen Elemente, nicht in einem fremden Stoffe seine Offenbarung Vollbringende."

In der Entwickelung des Geistes treten drei Hauptformen hervor: der subjektive, der objektive und der absolute Geist, und demgemäß zerfällt die Philosophie des Geistes in drei Hauptabtheilungen.

Subjektiv ist der Geist, sofern er zwar schon Geist ist, aber noch nicht weiß, daß er dies ist, sondern erst darauf ausgeht, sich als sich selbst zu erfassen, sofern er also sich erst vom Ansichsein zum Fürsichsein erhebt

und damit sich realisirt. Der subjektive Geist hat wieder drei Hauptformen: die Seele, d. i. der noch in der Natur befangene, auf seine Leiblichkeit bezogene Geist, das Bewußtsein oder das Ich, und der Geist als solcher oder der freie Geist, d. i. der Geist, inwiefern er den Gegensatz, in den er als Ich zur Natur getreten ist, dadurch wieder aufhebt und sich zu ihr in das Verhältniß der durch den Gegensatz vermittelten Einheit setzt, daß er im Erkennen sich mit ihr vertraut macht und im Handeln ihr das Gepräge seines Willens giebt. Diesen drei Hauptformen entsprechen drei Theile der Lehre vom subjektiven Geiste: die Anthropologie, die Phänomenologie (vergleiche oben S. 371) und die Psychologie.

Objektiv ist der Geist, nachdem er sich zum Fürsichsein gebracht hat. „Während der subjektive Geist wegen seiner Beziehung auf ein Anderes noch unfrei oder — was dasselbe — nur an sich frei ist, kommt im objektiven Geiste die Freiheit, das Wissen des Geistes von sich als freiem, zum Dasein." Der objektive Geist ist so der in dem einzelnen Willen sich bethätigende allgemeine vernünftige Wille, dessen Zweckthätigkeit darauf gerichtet ist, seinen Begriff, die Freiheit, in der äußerlich vorgefundenen Objektivität zu realisiren, sie zur Wirklichkeit einer Welt zu gestalten. Das Dasein des freien Willens aber nach allen Bestimmungen der Freiheit ist das Recht, welches die Stufen des abstrakten Rechtes, der Moralität und der Sittlichkeit umfaßt. Das Rechtssystem ist das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur.

Das abstrakte oder formelle Recht ist das Dasein des freien Willens im Aeußerlichen. Der einzelne Wille gewinnt dieses Dasein und wird damit Person zuerst im Eigenthum. „Denn im Eigenthum wird die Sache als das, was sie ist, nämlich als ein Unselbständiges, und als ein solches gesetzt, das wesentlich nur die Bedeutung hat, die Realität des freien Willens einer Person und darum für jede andere Person ein Unantastbares zu sein. Hier sehen wir ein Subjektives, das sich frei weiß, und zugleich eine äußerliche Realität dieser Freiheit." Das Dasein, welches der freie Wille im Eigenthum gewonnen hat, erweitert sich in dem, was die Sphäre des Vertrages ausmacht, der „Vermittelung, Eigenthum nicht mehr nur vermittelst einer Sache und meines subjektiven Willens zu haben, sondern ebenso vermittelst eines anderen Willens und hiermit in einem gemeinsamen Willen zu haben". „Diese Beziehung von Willen auf Willen ist der eigenthümliche und wahrhafte Boden, in welchem die Freiheit Dasein hat." Aus diesen beiden Weisen des Daseins des freien Willens, dem Eigenthume und dem Vertrage, entspringt die Möglichkeit des Unrechtes in den drei Formen des unbefangenen Unrechtes, welches den bürgerlichen Rechtsstreit veranlaßt, des Betruges und des gewaltthätigen Verbrechens,

und so kommt zu dem Rechte des Eigenthums und dem Rechte des Vertrages eine dritte Gestalt des Rechtes hinzu, das Recht gegen das Unrecht, welches näher als die Wiederherstellung des durch Betrug oder Verbrechen verletzten Rechtes Strafrecht ist.

Hat im abstrakten Recht der freie Wille sein Dasein in einem Aeußerlichen, so in der Moralität in einem Innerlichen, in ihm selbst. Die Freiheit ist in der Moralität Selbstbestimmung der Subjektivität. Auf der höchsten Stufe des Standpunktes der bloßen Moralität erkennt (nach der Beschreibung und Kritik, in welche die ihm gewidmeten äußerst dunklen und verworrenen Erörterungen der Rechtsphilosophie Hegels auslaufen) der subjektive Wille in dem Guten, d. i. der realisirten Freiheit, die der absolute Endzweck der Welt ist, das für ihn schlechthin Wesentliche und mißt sich nur insofern, als er in seiner Einsicht und Absicht demselben gemäß ist, Werth und Würde bei. Er ist sich bewußt, daß er das Gute sich zum Zwecke machen und vollbringen soll, daß dieses seine um ihrer selbst willen zu erfüllende Pflicht ist, und daß er, indem er seine Pflicht um ihrer selbst willen thut, bei sich selbst und frei ist. Aber indem er sich zum Guten in dieses Verhältniß des Sollens und der Verpflichtung setzt und es als etwas betrachtet, was erst durch ihn, den subjektiven Willen, in die Wirklichkeit trete, hat er nur die abstrakte Idee desselben, die noch keinen besonderen Inhalt und bestimmten Zweck, wie er zum Handeln erforderlich ist, enthält. „So wesentlich es ist, die reine unbedingte Selbstbestimmung des Willens als die Wurzel der Pflicht herauszuheben, wie denn die Erkenntniß des Willens erst durch die Kantische Philosophie ihren festen Grund und Ausgangspunkt durch den Gedanken seiner unendlichen Autonomie gewonnen hat, so sehr setzt die Festhaltung des bloß moralischen Standpunktes, der nicht in den Begriff der Sittlichkeit übergeht, diesen Gewinn zu einem leeren Formalismus und die moralische Wissenschaft zu einer Rednerei von der Pflicht um der Pflicht willen herunter. Von diesem Standpunkt aus ist keine immanente Pflichtenlehre möglich; man kann von außenher wohl einen Stoff hereinnehmen und dadurch auf besondere Pflichten kommen, aber aus jener Bestimmung der Pflicht, als dem Mangel des Widerspruchs, der formellen Uebereinstimmung mit sich selbst . . . kann nicht zur Bestimmung von besonderen Pflichten übergegangen werden, noch, wenn ein solcher besonderer Inhalt für das Handeln zur Betrachtung kommt, liegt ein Kriterium in jenem Prinzip, ob es eine Pflicht sei oder nicht. Im Gegentheil kann alle unrechtliche und unmoralische Handlungsweise auf diese Weise gerechtfertigt werden . . . Ein Widerspruch kann sich nur mit etwas ergeben, d. i. mit einem Inhalt, der als festes Prinzip zum Voraus zu Grunde liegt. In Beziehung auf ein solches ist erst eine Handlung entweder damit übereinstimmend oder im

Widerspruch. Aber die Pflicht, welche nur als solche, nicht um eines Inhaltes willen gewollt werden soll, die formelle Identität, ist eben dies, allen Inhalt und Bestimmung auszuschließen." Um der Pflicht einen Inhalt zu geben, bleibt dem Willen, solange er den bloß moralischen Standpunkt festhält, nichts Anderes übrig, als sich vom Gewissen leiten zu lassen. Es ist nun allerdings richtig, daß das Gewissen das das Besondere Setzende, das Bestimmende und Entscheidende sein muß. Diese Bedeutung hat es auch auf dem höheren Standpunkte der Sittlichkeit. „Das Gewissen drückt die absolute Berechtigung des subjektiven Selbstbewußtseins aus, nämlich in sich und aus sich selbst zu wissen, was Recht und Pflicht ist, und nichts anzuerkennen, als was es so als das Gute weiß, zugleich in der Behauptung, daß, was es so weiß und will, in Wahrheit Recht und Pflicht ist." Aber uns über unsere Pflicht zu belehren, vermag das Gewissen nur, sofern es als die Gesinnung, das, was an und für sich gut ist, zu wollen, ein objektives System von Grundsätzen und Pflichten zum Inhalte hat, und sofern es die Vereinigung des subjektiven Wissens mit dem an und für sich Guten ist. Und auf dem formellen Standpunkte der Moralität ist das Gewissen noch ohne diesen objektiven Inhalt. Hier ist die Vereinigung des subjektiven Wissens mit den objektiven Bestimmungen und Pflichten, in der das wahrhafte Gewissen besteht, noch nicht vorhanden, sondern erst das subjektive Ermessen des bestimmten Individuums über Gutes und Böses. Sofern das Gewissen Gewissen eines bestimmten Individuums ist, ist es jedesmal noch die Frage, ob es der Idee des Gewissens gemäß ist, ob das, was es für gut hält oder ausgiebt, auch wirklich gut ist. „Was Recht und Pflicht ist, ist als das an und für sich Vernünftige der Willensbestimmungen wesentlich weder das besondere Eigenthum eines Individuums, noch in der Form von Empfindung oder sonst einem einzelnen d. i. sinnlichen Wissen, sondern wesentlich von allgemeinen, gedachten Bestimmungen, d. i. in der Form von Gesetzen und Grundsätzen. Das Gewissen ist daher diesem Urtheil unterworfen, ob es w a h r h a f t ist oder nicht, und seine Berufung nur auf sein Selbst ist unmittelbar dem entgegen, was es sein will, die Regel einer vernünftigen, an und für sich gültigen allgemeinen Handlungsweise. Der Staat kann deswegen das Gewissen in seiner eigenthümlichen Form, d. i. als s u b j e k t i v e s Wissen nicht anerkennen, so wenig als in der Wissenschaft die subjektive Meinung, die Versicherung und Berufung auf eine subjektive Meinung, eine Gültigkeit hat . . . Die Zweideutigkeit in Ansehung des Gewissens liegt darin, daß es in der Bedeutung jener Identität des subjektiven Wissens und Wollens und des wahrhaften Guten vorausgesetzt, und so als ein Heiliges behauptet und anerkannt wird, und ebenso als die nur subjektive Reflexion des Selbstbewußtseins in sich doch auf die Berechtigung Anspruch macht, welche jener

Identität selbst nur vermöge ihres an und für sich gültigen vernünftigen Inhalts zukommt." „Als allgemeinere Gestaltung in der Geschichte (bei Sokrates, den Stoikern u. s. f.) erscheint die Richtung, nach innen in sich zu suchen und aus sich zu wissen und zu bestimmen, was recht und gut ist, in Epochen, wo das, was als das Rechte und Gute in der Wirklichkeit und Sitte gilt, den besseren Willen nicht befriedigen kann; wenn die vorhandene Welt der Freiheit ihm untreu geworden, findet er sich in den geltenden Pflichten nicht mehr, und muß die in der Wirklichkeit verlorene Harmonie nur in der ideellen Innerlichkeit zu gewinnen suchen." „Nur in Zeiten, wo die Wirklichkeit eine hohle, geist- und haltungslose Existenz ist, mag es dem Individuum gestattet sein, aus der wirklichen in die innerliche Lebendigkeit zurückzufliehen. Sokrates stand in der Zeit des Verderbens der atheniensischen Demokratie auf; er verflüchtigte das Daseiende, und floh in sich zurück, um dort das Rechte und Gute zu suchen. Auch in unserer Zeit findet es mehr oder weniger statt, daß die Ehrfurcht vor dem Bestehenden nicht mehr vorhanden ist, und daß der Mensch das Geltende als seinen Willen, als das von ihm Anerkannte haben will." Der Standpunkt der bloßen formellen Moralität ist also mit dem Mangel behaftet, daß das abstrakte Gute sich zu einem vollkommen Kraftlosen, in das sich jeder Inhalt bringen läßt, verflüchtigt, und die Subjektivität des Geistes nicht minder gehaltlos wird, indem ihr die objektive Bedeutung abgeht. „Es kann daher die Sehnsucht nach einer Objektivität entstehen, in welcher der Mensch sich lieber zum Knechte und zur vollendeten Abhängigkeit erniedrigt, um nur der Qual der Leerheit und der Negativität zu entgehen. Wenn neuerlich manche Protestanten zur katholischen Kirche übergegangen sind, so geschah es, weil sie ihr Inneres gehaltlos fanden und nach einem Festen, einem Halt, einer Autorität griffen, wenn es auch eben nicht die Festigkeit des Gedankens war, die sie erhielten." Auf diesem Mangel des Standpunktes der bloßen Moralität beruht erst die Möglichkeit des Bösen. Denn dieses besteht darin, daß die Subjektivität als die Macht, sich einen Inhalt des Willens rein aus sich zu bestimmen, die eigene Besonderheit über das Allgemeine des an und für sich Guten setzt und zum Prinzipe macht. „Das Gewissen ist als formelle Subjektivität schlechthin dies, auf dem Sprunge zu sein, ins Böse umzuschlagen; an der für sich seienden, für sich wissenden und beschließenden Gewißheit seiner selbst haben beide, die Moralität und das Böse, ihre gemeinschaftliche Wurzel."

Die Sittlichkeit endlich, die dritte Stufe des objektiven Geistes oder des Daseins der Freiheit, unterscheidet sich von der Moralität, mit der sie gemein hat, subjektive Gesinnung zu sein, dadurch, daß der Wille statt des abstrakten Guten den bestimmten Inhalt des an sich seienden Guten,

also ein über dem subjektiven Meinen und Belieben erhabenes Bestehen, zur Grundlage und zum bewegenden Zwecke hat und die darin enthaltenen Bestimmungen als seine Pflichten anerkennt, statt in sich und aus sich selbst zu bestimmen, was Recht und was Pflicht sei, daß also das wahrhafte Gewissen, die Vereinigung des subjektiven Wissens mit dem, was an und für sich gut ist, oder den objektiven Bestimmungen und Pflichten, die Macht ist, welche darüber entscheidet, was Pflicht sei. Das bestimmte an und für sich Gute, das objektive Sittliche, besteht aber in den Gesetzen, Einrichtungen und Verhältnissen, welche im Wesen der sich die Formen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates gebenden menschlichen Gemeinschaft gegründete, aus der Natur der menschlichen Gemeinschaft fließende Bestimmungen sind. Alle Pflichten des Individuums sind daher Pflichten der Verhältnisse, denen es angehört. „Was der Mensch thun müsse, welches die Pflichten sind, die er zu erfüllen hat, um tugendhaft zu sein, ist in einem sittlichen Gemeinwesen leicht zu sagen, — es ist nichts Anderes von ihm zu thun, als was ihm in seinen Verhältnissen vorgezeichnet, ausgesprochen und bekannt ist." Die der Sittlichkeit entsprechende allgemeine Handlungsweise der Individuen erscheint als Sitte, d. i. als die, eine zweite Natur, welche an die Stelle des ersten bloß natürlichen Willens tritt, ausmachende Gewohnheit des Sittlichen. „In ihr verschwindet der Gegensatz des natürlichen und subjektiven Willens, der Kampf des Subjekts ist gebrochen, und insofern gehört zum Sittlichen die Gewohnheit, wie sie auch zum philosophischen Denken gehört, da dieses erfordert, daß der Geist gegen willkürliche Einfälle gebildet sei, und diese gebrochen und überwunden seien, damit das vernünftige Denken freien Weg hat."

Jene das an sich seiende Gute ausmachenden Gesetze und Einrichtungen sind das allgemeine Wesen der Individuen, welche sich dazu nur als ein Accidentelles verhalten, der an und für sich seiende objektive Wille, die sittlichen Mächte, welche das Leben der Individuen regieren. Wie die Sonne, der Mond, die Berge, die Flüsse, überhaupt die uns umgebenden Naturobjekte für das Bewußtsein die Autorität haben, nicht nur überhaupt zu sein, sondern auch eine besondere Natur zu haben, die es gelten läßt und nach der es sich in seinem Verhalten zu ihnen, seiner Beschäftigung mit ihnen und ihrem Gebrauche richtet, so auch die Gesetze und Einrichtungen, welche aus dem an sich seienden, in der menschlichen Gemeinschaft wirksamen allgemeinen Willen stammen. Aber die Autorität dieser sittlichen Gesetze und Einrichtungen ist unendlich höher und fester als die der Naturdinge, weil diese nur auf ganz äußerliche und vereinzelte Weise die Vernünftigkeit darstellen und sie unter die Gestalt der Zufälligkeit verbergen. „Die Gesetze der Sittlichkeit sind nicht zufällig, sondern das Vernünftige

selbst." „Andererseits sind sie dem Subjekte nicht ein Fremdes, sondern es giebt das Zeugniß des Geistes von ihnen, als von seinem eigenen Wesen, in welchem es sein Selbstgefühl hat, und darin als seinem von sich unterschiedenen Elemente lebt." Dieses Verhältniß des Subjektes zu ihnen geht mit der beginnenden Reflexion in das des Glaubens und der Ueberzeugung über; es kann weiter übergehen in eine Einsicht durch Gründe, die auch von irgend besonderen Zwecken, Interessen und Rücksichten, von Furcht oder Hoffnung, oder von geschichtlichen Voraussetzungen anfangen können, und wird in der Philosophie zur adäquaten Erkenntniß. Da in den sittlichen Gesetzen und Einrichtungen der allgemeine Wille sich ausspricht, zu welchem sich der Einzelwille des Individuums als Accidenz verhält, so beschränken sie den, der sie zur Richtschnur seines Lebens macht, nicht, sondern befreien ihn. „Als Beschränkung kann die bindende Pflicht nur gegen die unbestimmte Subjektivität oder abstrakte Freiheit, und gegen die Triebe des natürlichen, oder des sein unbestimmtes Gutes aus seiner Willkür bestimmenden moralischen Willens erscheinen. Das Individuum hat aber in der Pflicht vielmehr seine Befreiung, theils von der Abhängigkeit, in der es in dem bloßen Naturtriebe stehet, sowie von der Gedrücktheit, in der es als subjektive Besonderheit in den moralischen Reflexionen des Sollens und Mögens ist, theils von der unbestimmten Subjektivität, die nicht zum Dasein und der objektiven Bestimmtheit des Handelns kommt, und in sich und als eine Unwirklichkeit bleibt. In der Pflicht befreit sich das Individuum zur substantiellen Freiheit." „Die Pflicht . . . ist das Gelangen zum Wesen, das Gewinnen der affirmativen Freiheit." „Das Recht der Individuen für ihre subjektive Bestimmung zur Freiheit hat darin, daß sie der sittlichen Wirklichkeit angehören, seine Erfüllung, indem die Gewißheit ihrer Freiheit in solcher Objektivität ihre Wahrheit hat, und sie im Sittlichen ihr eigenes Wesen, ihre innere Allgemeinheit wirklich besitzen."

Der menschlichen Gemeinschaften, in deren Natur die sittlichen Gesetze gegründet sind, sind, wie schon bemerkt wurde, drei: die Familie, die bürgerliche Gesellschaft, zu welcher die selbständigen Einzelnen behufs der Befriedigung ihrer Bedürfnisse, der Sicherung der Person und des Eigenthums und der Aufrechthaltung der äußeren Ordnung verbunden sind, und in welcher demnach als Momente das System der Bedürfnisse, die Rechtspflege und die Polizei nebst der Korporation zu unterscheiden sind, und zuhöchst der Staat, so daß die Sittlichkeit als die Lebendigkeit des Staates in den Individuen definirt werden kann. Der Staat ist das vollendete objektive Sittliche, die Wirklichkeit der sittlichen Idee, das an und für sich Vernünftige, „absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser Endzweck das

höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staates zu sein." „Wenn der Staat mit der bürgerlichen Gesellschaft verwechselt und seine Bestimmung in die Sicherheit und den Schutz des Eigenthums und der persönlichen Freiheit gesetzt wird, so ist das Interesse der Einzelnen als solcher der letzte Zweck, zu welchem sie vereinigt sind, und es folgt hieraus ebenso, daß es etwas Beliebiges ist, Mitglied des Staates zu sein. Er hat aber ein ganz anderes Verhältniß zum Individuum; indem er objektiver Geist ist, so hat das Individuum selbst nur Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied desselben ist. Die Vereinigung als solche ist selbst der wahrhafte Inhalt und Zweck, und die Bestimmung der Individuen ist, ein allgemeines Leben zu führen; ihre weitere besondere Befriedigung, Thätigkeit, Weise des Verhaltens hat dies Substantielle und allgemein Gültige zu seinem Ausgangspunkte und Resultate. ... Diese Idee ist das an und für sich ewige und nothwendige Sein des Geistes." Der Staat ist nicht, wie Rousseau und Fichte meinten, ein Werk der Individuen, aus deren bewußtem Willen ein Gemeinschaftliches hervorgeht, eine Vereinigung der Einzelnen zu einem Vertrage, der somit ihre Willkür, Meinung und beliebige, ausdrückliche Einwilligung zur Grundlage hat, sondern sein Prinzip ist der allgemeine an sich seiende objektive Wille, dessen Accidentien die Individuen sind, das an sich in seinem Begriffe Vernünftige, ob es von Einzelnen erkannt und von ihrem Belieben gewollt werde oder nicht. „Der Staat an und für sich ist das sittliche Ganze, Verwirklichung der Freiheit, und es ist absoluter Zweck der Vernunft, daß die Freiheit wirklich sei. Der Staat ist der Geist, der in der Welt steht und sich in derselben mit Bewußtsein realisirt, während er sich in der Natur nur als das Andere seiner, als schlafender Geist verwirklicht .... Es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist: sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft."

Nach den vorstehenden Bestimmungen der Begriffe der Sittlichkeit und des Staates setzt (wenn es gestattet ist, hier eine kritische Bemerkung einzuschieben) jeder dieser Begriffe den anderen voraus. Denn nicht durch Sicherung des Eigenthums und der persönlichen d. i. der accidentellen oder negativen Freiheit oder auf irgend eine andere Weise dem Interesse der Einzelnen als solcher zu dienen, sondern der substantiellen oder affirmativen Freiheit und damit der Sittlichkeit Dasein zu geben, soll der Zweck und die Bestimmung des Staates sein; die substantielle oder affirmative Freiheit oder die Sittlichkeit aber soll darin bestehen, daß der Mensch diejenigen Gesetze, Einrichtungen und Verhältnisse, welche im Wesen des Staates begründete, aus der Idee des Staates fließende Bestimmungen sind, anerkennt. Die Sittlichkeit soll sein das Dasein, welches die Freiheit in dem seinem Zwecke entsprechenden Staate hat, der Zweck des Staates aber

darin bestehen, der Freiheit Dasein zu geben. Die Erklärung, welche Hegels Ethik von der Sittlichkeit giebt, bewegt sich also im Kreise.

Zur Lehre vom Staate rechnet Hegel auch die Philosophie der Geschichte. Die Aufgabe dieser Wissenschaft besteht nach ihm darin, die Geschichte unter dem Gesichtspunkte des Gedankens, daß die Vernunft die Welt beherrsche, zu betrachten, also zu zeigen, daß es auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei. Daß es in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei, heißt aber, daß sie ein Ziel habe und daß dieses mit dem Endzwecke der Welt zusammenfalle. Dieser nun ist das Bewußtsein des Geistes von dem, was seine Substanz und sein Wesen ausmacht, von seinem Bei-sich-selbst-sein oder seiner Freiheit, und somit, da die Freiheit ihrem Begriffe nach Wissen von sich selbst ist, die Wirklichkeit derselben. Die Weltgeschichte ist also der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, und diesen Fortschritt in seiner Nothwendigkeit zu erkennen, ist die Aufgabe der Philosophie der Geschichte. Zum vollen Bewußtsein seiner Freiheit aber gelangt der Geist erst im Staate. Daher bildet den Inhalt des Prozesses der Weltgeschichte die Verwirklichung der Idee des Staates, und so gehört die Philosophie der Geschichte zur philosophischen Staatslehre. Diese Art, die Philosophie der Geschichte in das System der Philosophie einzuordnen, stimmt indessen nicht damit überein, daß das staatliche Leben Hegel für die höchste Daseinsweise nicht des Geistes überhaupt, sondern nur des objektiven Geistes gilt, über welchen er den in der Kunst der Religion und der Philosophie seine Wirklichkeit habenden absoluten Geist stellt, und daß er thatsächlich die geschichtliche Entwickelung auch jener Gestaltungen des absoluten Geistes unter demselben Gesichtspunkte wie die der politischen Zustände betrachtet, auch in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte auf den innigen Zusammenhang und das Abhängigkeitsverhältniß dieser beiden Entwickelungen hinweist. Die Verfassung eines Volkes, sagt er, mache mit seiner Religion, seiner Kunst und seiner Philosophie, Eine Substanz, Einen Geist aus, und die Bestimmtheit der ganzen geistigen Individualität mit Inbegriff dieser und überhaupt aller in ihr enthaltenen geistigen Mächte sei nur ein Moment in der Geschichte des Ganzen und in dessen Gange vorherbestimmt. Dieser Auffassung würde es wohl besser entsprochen haben, die Philosophie der Geschichte zum Schlußstein des ganzen Systems zu machen. Folgerichtiger noch wäre es freilich, wie es scheint, gewesen, die Aufgabe, welche die Philosophie der Geschichte zu lösen haben würde, ganz abzuweisen, und zu behaupten, der Endzweck der Welt (gleichviel, ob derselbe in dem sittlichen oder staatlichen Leben oder in der vollendeten philosophischen Erkenntniß, also dem Hegelschen Systeme, bestehe) sei von Ewigkeit her erreicht. Aus dem Zugeständnisse nämlich, der Endzweck sei noch nicht oder erst seit Kurzem

erreicht, würde folgen, daß bisher an dem Absoluten etwas gefehlt habe, wovon die dialektische Methode zeige, daß es zu seinem Begriffe gehöre, daß also das Absolute bisher nicht das Absolute gewesen sei, und das anzunehmen, wäre ein Widerspruch, wie ihn auch die dialektische Vernunft nicht scheint zulassen zu können.

Näher auf Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte einzugehen, gestattet der Plan der gegenwärtigen Darstellung nicht. Doch wird aus der Einleitung derselben noch kurz seine Beantwortung der Frage, auf welche Weise der Endzweck der Welt den Lauf der Geschichte bestimme, oder, wie er sich ausdrückt, durch welche Mittel sich die Freiheit zu einer Welt hervorbringe, hervorzuheben sein. Die Handlungen der Menschen, führt er in wesentlicher Uebereinstimmung mit Schelling (vergleiche oben S. 227 f.) aus, gehen hervor aus ihren Bedürfnissen, ihren Leidenschaften, ihren Interessen, ihren Charakteren und Talenten. Aber in der Weltgeschichte kommt durch die Handlungen der Menschen noch etwas Anderes heraus, als sie bezwecken und erreichen, als sie unmittelbar wissen und wollen. Sie vollbringen ihr Interesse, aber es wird noch ein Ferneres, ein Höheres, damit zu Stande gebracht, das nicht in ihrem Bewußtsein und ihrer Absicht lag. Sie sind Mittel und Werkzeuge der in dem geschichtlichen Dasein immanenten Vernunft, des Weltgeistes. Der Zweck des Weltgeistes ist in ihren besonderen Zwecken und vollbringt sich durch dieselben. So kämpfte Cäsar, um sich seine Stellung, Ehre und Sicherheit zu erhalten, aber was ihm die Ausführung seines Zweckes erwarb, die Alleinherrschaft Roms, war zugleich an sich nothwendige Bestimmung in der Geschichte Roms und der Welt, und so war es ein Instinkt, der durch ihn das vollbrachte, was an und für sich in der Zeit lag. „Dies sind die großen Menschen in der Geschichte, deren eigene partikulare Zwecke das Substantielle enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist. Dieser Gehalt ist ihre wahrhafte Macht; er ist in dem allgemeinen bewußtlosen Instinkt der Menschen; sie sind innerlich dazu getrieben und haben keine weitere Haltung, dem, welcher die Ausführung solchen Zweckes in seinem Interesse übernommen hat, Widerstand zu leisten. Die Völker sammeln sich vielmehr um sein Panier: er zeigt ihnen und führt das aus, was ihr eigener immanenter Zweck ist. Werfen wir weiter einen Blick auf das Schicksal dieser welthistorischen Individuen, so haben sie das Glück gehabt, die Geschäftsführer eines Zweckes zu sein, der eine Stufe in dem Fortschreiten des allgemeinen Geistes war. Indem sich die Vernunft dieser Werkzeuge bedient, können wir es eine List derselben nennen, denn sie läßt sie mit aller Wuth der Leidenschaft ihre eigenen Zwecke vollführen, und erhält sich nicht nur unbeschädigt, sondern bringt sich selbst hervor. Das Partikulare ist meistens zu gering gegen das Allgemeine: die In-

dividuen werden geopfert und preisgegeben. Die Weltgeschichte stellt sich somit als der Kampf der Individuen vor, und in dem Felde dieser Besonderheit geht es ganz natürlich zu. Wie in der thierischen Natur die Erhaltung des Lebens Zweck und Instinkt des Einzelnen ist, wie aber doch hier die Vernunft, das Allgemeine, vorherrscht und die Einzelnen fallen, so geht es auch in der geistigen Welt zu. Die Leidenschaften zerstören sich gegenseitig; die Vernunft allein wacht, verfolgt ihren Zweck, und macht sich geltend."

Die dritte und letzte Hauptabtheilung der Philosophie des Geistes (vergleiche oben S. 388) hat zum Gegenstande den absoluten Geist. Darunter versteht Hegel den Weltgeist, den die Lehre vom objektiven Geiste zuletzt als den denkenden Geist der Weltgeschichte betrachtet hatte, inwiefern er im Menschen sich zum Wissen von sich als der absoluten Idee oder Gott erhebt. Der absolute Geist ist, wie er sagt, „die ewig wirkliche Wahrheit, in welcher die wissende Vernunft frei für sich ist, und die Nothwendigkeit, Natur und Geschichte nur seiner Offenbarung dienend und Gefäße seiner Ehre sind". In dieser höchsten Sphäre, der Religion im weiteren Sinne des Wortes, unterscheidet er wieder drei Stufen: die Kunst, die Religion im engeren Sinne des Wortes und die Philosophie. In der Kunst, welche Werke von äußerlichem Dasein hervorbringt, die, indem sie das Unendliche im Endlichen darstellen, sinnliche Erscheinungen der Idee sind und die Verehrung und Begeisterung des Betrachters hervorrufen, hat das Wissen vom Absoluten die Gestalt der bloßen Anschauung, in der Religion die der Vorstellung und des Gefühls, in der Philosophie die der begrifflichen Erkenntniß. Die Lehre vom absoluten Geiste umfaßt demnach drei Wissenschaften: die Aesthetik, die Religionsphilosophie und die Geschichte der Philosophie. Hegel hat dieselben zum Gegenstande ausführlicher Vorlesungen gemacht, die aber hier übergangen werden müssen.

Arthur Schopenhauer, Sohn eines Kaufmanns und der zu ihrer Zeit beliebten Verfasserin von Reisebeschreibungen und Romanen Johanna Schopenhauer, ist 1788 in Danzig geboren. Seine Knaben- und Jünglingsjahre verbrachte er in Begleitung seiner Eltern zum großen Theile auf Reisen in Frankreich, England, Belgien und der Schweiz. Dann trat er, dem Willen seines Vaters folgend, gegen seine Neigung, als Lehrling in ein Hamburger Geschäft, verließ dasselbe aber nach dem Tode seines Vaters, in seinem neunzehnten Jahre, um sich für die Universität vorzubereiten. 1809 bezog er die Universität Göttingen. Von dem Studium der Medizin, welches er zuerst erwählt hatte, wandte er sich

bald demjenigen der Philosophie zu, ohne daß er jedoch aufgehört hätte, sich mit der Naturwissenschaft zu beschäftigen. Dem Rathe Schulzes, des Verfassers des Aenesidemus, folgend, studirte er namentlich Plato und Kant. 1811 bis 1813 besuchte er die Berliner Universität. Die Vorlesungen Fichtes, die er hier hörte, stießen ihn ab, und auch diejenigen Schleiermachers fanden nicht seinen Beifall. Neben den philosophischen Vorlesungen besuchte er in Berlin, wie zuvor in Göttingen, namentlich naturwissenschaftliche. 1813 promovirte er in Jena. Den folgenden Winter verbrachte er in Weimar, dem Aufenthaltsorte seiner Mutter, wo er in nähere Beziehung zu Goethe trat und die Philosophie der alten Inder zu studiren begann. Die nächsten vier Jahre lebte er in Dresden, mit der Ausarbeitung einer sich an die Goethesche Farbenlehre anschließenden Abhandlung und seines Hauptwerkes beschäftigt. Nach der Beendigung des letzteren unternahm er eine Reise nach Italien, wo er über ein Jahr lang weilte. 1820 bis 1831 war er Privatdocent in Berlin, verwandte jedoch die Jahre 1822 bis 1825 zu einer zweiten italienischen Reise. Nachdem er dem Lehrberufe, den er übrigens nur ein Semester lang wirklich ausgeübt hat, für immer entsagt hatte, nahm er, durch seine Vermögensverhältnisse der Nothwendigkeit des Erwerbes enthoben, seinen Aufenthalt in Frankfurt a. M., wo er 1860 unvermählt gestorben ist.

Schopenhauer hat folgende Schriften verfaßt: 1. Seine Doktordissertation Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, 1813, zweite Auflage 1847; 2. Die durch Goethes Farbenlehre angeregte Abhandlung Ueber das Sehen und die Farben, 1816, zweite Auflage 1854; 3. Die Welt als Wille und Vorstellung, 1819, zweite Auflage in zwei Bänden 1844, dritte Auflage 1859, sein Hauptwerk, wie er es selbst zu bezeichnen pflegt; 4. Ueber den Willen in der Natur, eine Erörterung der Bestätigungen, welche die Philosophie des Verfassers seit ihrem Auftreten durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat, 1836, zweite Auflage 1854; 5. Die beiden Grundprobleme der Ethik, behandelt in zwei akademischen Preisschriften, I. Ueber die Freiheit des menschlichen Willens, gekrönt von der Königl. norwegischen Societät der Wissenschaften zu Drontheim, II. Ueber das Fundament der Moral, nicht gekrönt von der Königl. Dänischen Societät der Wissenschaften zu Kopenhagen, 1811, zweite Auflage 1860; 6. Parerga und Paralipomena, kleine philosophische Schriften, 1850, 2 Bde. — Die zu Lebzeiten Schopenhauers erschienenen neuen Auflagen enthalten sämmtlich zahlreiche Veränderungen und Zusätze. Bedeutend sind diese namentlich in den zweiten Auflagen der Promotionsschrift und des Hauptwerkes. In der des letzteren ist der ganze zweite Band neu. Auch

die nächsten nach Schopenhauers Tode veranstalteten Ausgaben sind verbessert und vermehrt, und zwar nach Aufzeichnungen, die er selbst zu diesem Zwecke bestimmt hatte.

Die Lehre Schopenhauers fand lange Zeit wenig Beachtung. Erst in dem letzten Jahrzehnte seines Lebens, als das Publikum der unklaren mystischen Spekulationen Schellings und Hegels und ihrer Schüler überdrüssig geworden war, ohne doch auf eine einheitliche Weltanschauung verzichten zu wollen oder im Materialismus seine Befriedigung finden zu können, rief sie ein lebhafteres und allgemeineres Interesse hervor, das dann aber rasch sich steigerte und ausbreitete. Was ihm, nachdem einmal die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt war, so rasch zu großem Ansehen verhalf, war jedoch nicht allein und auch nicht zunächst die Verbindung eines tieferen philosophischen Gehaltes mit großer Klarheit und Verständlichkeit wenigstens in demjenigen, was der Leser seiner Schriften zunächst in sich aufzunehmen hat. Die Ursache des Einflusses, den er in so hohem Maße ausgeübt hat und noch ausübt, ist vor Allem zu suchen in der Natürlichkeit und Lebendigkeit seiner alles Schulmäßige vermeidenden, allerdings oft weitschweifigen und zu Wiederholungen geneigten Schreibweise, dem Hervortreten seiner eigenthümlichen Persönlichkeit in der Darstellung seiner Lehre, der geschickten Einflechtung zahlreicher vielfach pikanter und cynischer Notizen und Bemerkungen und unterhaltender Betrachtungen über allerlei Dinge, die der systematischen Philosophie mehr oder weniger fern liegen, seinen sarkastischen, sich in den stärksten Ausdrücken ergehenden Ausfällen gegen Fichte, Schelling, Hegel und die, gemäß dem Spruche primum vivere, deinde philosophari, ihre Lehre den Forderungen des Staates und der Kirche anpassenden Philosophieprofessoren, und besonders in seinem das Gemüth des Lesers erregenden Pessimismus. So bedeutend übrigens der späte Erfolg auch war, der ihm zu Theil wurde, blieb derselbe doch weit hinter dem, worauf er in seiner krankhaften Eitelkeit, Ruhmbegierde und Selbstbewunderung Anspruch zu haben glaubte, zurück und vermochte seinen Ingrimm über die lange erduldete Zurücksetzung kaum zu besänftigen.

Die Stellung Schopenhauers in der Geschichte der Philosophie würde nach seinem eigenen Urtheile dahin zu bestimmen sein, daß er unmittelbar auf Kant folge, und daß mit ihm die Entwickelung der Philosophie in der Hauptsache abgeschlossen sei. Kant, sagt er in dem die Parerga und Paralipomena eröffnenden Aufsatze „Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen“, habe das große Problem, um welches sich seit Cartesius alles Philosophiren drehe, und welches in der That das philosophische Urproblem sei, das Problem, das Ideale d. h. das, was unserer Erkenntniß allein angehöre, von dem Realen, d. h. dem unabhängig von unserer Erkenntniß Vorhandenen, zu sondern, mehr als je auf die Spitze getrieben und dadurch

der Lösung um Vieles näher gebracht. Von diesem Punkte aus habe er selbst noch einen Schritt gethan, und er glaube, daß es der letzte sein werde. „Leser, fügt er hinzu, welche mit dem, was im Laufe dieses Jahrhunderts in Deutschland für Philosophie gegolten hat, bekannt sind, könnten vielleicht sich wundern, in dem Zwischenraum zwischen Kant und mir weder den Fichteschen Idealismus noch das System der absoluten Identität des Realen und Idealen erwähnt zu sehen, als welche doch unserem Thema ganz eigentlich anzugehören scheinen. Ich habe sie aber deswegen nicht mit aufzählen können, weil, meines Erachtens, Fichte, Schelling und Hegel keine Philosophen sind, indem ihnen das erste Erforderniß hierzu, Ernst und Redlichkeit des Forschens, abgeht. Sie sind bloße Sophisten: sie wollten scheinen, nicht sein, und haben nicht die Wahrheit, sondern ihr eigenes Wohl und Fortkommen in der Welt gesucht. Anstellung von den Regierungen, Honorar von Studenten und Buchhändlern und, als Mittel zu diesem Zweck, möglichst viel Aufsehen und Spektakel mit ihrer Scheinphilosophie, — das waren die Leitsterne und begeisternden Genien dieser Schüler der Weisheit. Daher bestehen sie nicht die Eintrittskontrole und können nicht eingelassen werden in die ehrwürdige Gesellschaft der Denker für das Menschengeschlecht." Am meisten verhaßt ist ihm von den nachkantischen Philosophen Hegel, den zu schmähen er nicht müde wird. Einen platten, geistlosen, ekelhaft-widerlichen, unwissenden Charlatan schimpft er ihn, einen frechen Unsinnschmierer, einen durchweg erbärmlichen Patron, einen geistigen Kaliban, den Hanswurst Schellings; seine Lehre bezeichnet er als eine kolossale Mystifikation, aller Menschenvernunft hohnsprechenden, unsinnigen Gallimathias, leeren, hohlen, ekelhaften Wortkram, läppischen Aberwitz u. s. w. Die Lehre Fichtes, den er als Talentmann hoch über Hegel zu stellen erklärt, begnügt er sich als Scheinphilosophie, Spiegelfechterei, Windbeutelei, Possen zu charakterisiren. Am gnädigsten ist er gegen Schelling. Derselbe sei, meint er, entschieden der Begabteste unter den Dreien; wäre er mit Redlichkeit statt mit Imponiren und Windbeuteln zu Werke gegangen, so hätte er in der Philosophie wenigstens den untergeordneten Rang eines nützlichen Eklektikers einnehmen können, sofern er aus den Lehren des Plotinos, des Spinoza, Jakob Böhmes, Kants und der Naturwissenschaft neuerer Zeit ein Amalgam bereitet habe, das die große Leere, welche durch die negativen Resultate der Kantischen Philosophie herbeigeführt sei, einstweilen hätte ausfüllen können. Ja er bezeichnet es als ein nicht abzuleugnendes Verdienst Schellings in seiner Naturphilosophie, welche das Beste unter seinen mannigfaltigen Versuchen und neuen Anläufen sei, daß er mittelst, wenngleich oft falscher, Anwendung der unterdessen herangereiften Naturwissenschaft das dürre Skelett des abstrakten Pantheismus Spinozas mit Fleisch und Farbe bekleidet und ihm,

so gut es habe gehen wollen, Leben und Bewegung ertheilt habe. Den Grund dafür, daß so werthlose Leistungen wie diejenigen Fichtes, Schellings und Hegels ihren Urhebern den Ruhm eintragen konnten, Fortsetzer des Kantischen Werkes zu sein, findet Schopenhauer zum Theil in dem letzteren selbst, nämlich in der Undeutlichkeit und Unbestimmtheit, an der Kants Vortrag oft, und der Dunkelheit, an der er bisweilen leide. „Der größte Nachtheil, sagt er (gewiß nicht ganz mit Unrecht), den Kants stellenweise dunkler Vortrag gehabt hat, ist, daß er als exemplar vitiis imitabile wirkte, ja zu verderblicher Autorisation mißbraucht wurde. Das Publikum war genöthigt worden, einzusehen, daß das Dunkle nicht immer sinnlos ist: sogleich flüchtete sich das Sinnlose hinter den dunkelen Vortrag. Fichte war der Erste, der dies neue Privilegium ergriff und stark benutzte; Schelling that es ihm darin wenigstens gleich, und ein Heer hungeriger Skribenten ohne Geist und ohne Redlichkeit überbot bald Beide. Jedoch die größte Frechheit im Auftischen baaren Unsinns, im Zusammenschmieren sinnleerer, rasender Wortgeflechte, wie man sie bis dahin nur in Tollhäusern vernommen hatte, trat endlich in Hegel auf und wurde das Werkzeug der plumpesten allgemeinen Mystifikation, die je gewesen, mit einem Erfolg, welcher der Nachwelt fabelhaft erscheinen und ein Denkmal deutscher Niaiserie bleiben wird."

In zwei Punkten ist das Urtheil Schopenhauers über seine geschichtliche Stellung unbestritten. Er ist ein Schüler Kants und ist völlig unabhängig von Hegel. Offenbar unrichtig ist es dagegen, wenn er ganz außerhalb der bisherigen, durch die Lehre Kants hervorgerufenen Bewegung zu stehen behauptete. Aus der nachfolgenden Darstellung wird sich ergeben, daß seine Auffassung des Kantischen Systems und sein Versuch, die große Leere, welche, wie er sagt, die negativen Resultate desselben herbeigeführt hatte, endgültig auszufüllen, in hohem Maße unter dem Einfluße nicht bloß älterer Ansichten (besonders solcher der englischen, der schottischen und der französischen Philosophie und der religiösen Weisheit der Inder), sondern auch der Lehren Fichtes und seiner Vorläufer und Schellings steht.

1. Das Erkennen.

Aehnlich, wie Berkeley, der am Eingang seiner Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntniß (siehe oben Bd. I S. 356) erklärt hatte, zu den Wahrheiten, die so nahe liegen und so einleuchtend seien, daß man nur die Augen zu öffnen brauche, um sie zu sehen, gehöre der wichtige Satz, daß der ganze Chor am Himmel und Alles, was zur Erde gehöre, mit Einem Worte, alle Körper, die den gewaltigen Bau der Welt

zusammensetzen, keine Subsistenz außerhalb des Geistes haben, daß ihr Sein in ihrem Wahrgenommen- oder Erkanntwerden bestehe, — ähnlich geht Schopenhauer in seinem Hauptwerke von der Behauptung aus: wenn irgend eine Wahrheit a priori ausgesprochen werden könne, so sei es die, daß wir keine Sonne kennen und keine Erde, sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sehe, und eine Hand, die eine Erde fühle, daß überhaupt die Welt, welche uns umgebe, nur als Vorstellung, also nur in Beziehung auf uns, das vorstellende Subjekt, da sei. In dieser Einsicht findet er den Anfangspunkt für die Lösung des philosophischen Urproblems (vergleiche oben S. 400), das Ideale oder das, was unserer Erkenntniß allein angehöre, die bloße Erscheinung, und das Reale, das unabhängig von unserer Erkenntniß Vorhandene, das Ansichseiende, zu sondern. Wer sich zu ihr erhebe, sagt er, bei dem sei die philosophische Besonnenheit eingetreten. „Keine Wahrheit ist gewisser, von allen anderen unabhängiger und eines Beweises weniger bedürftig, als diese, daß Alles, was für die Erkenntniß da ist, also diese ganze Welt, nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt ist, Anschauung des Anschauenden, mit Einem Wort, Vorstellung. Natürlich gilt dieses, wie von der Gegenwart, so auch von jeder Vergangenheit und jeder Zukunft, vom Fernsten wie vom Nahen; denn es gilt von Zeit und Raum selbst, in welchen allein sich dieses Alles unterscheidet. Alles, was irgend zur Welt gehört und gehören kann, ist unausweichbar mit diesem Bedingtsein durch das Subjekt behaftet, und ist nur für das Subjekt da. Die Welt ist Vorstellung."

Die Form alles Objektes, findet Schopenhauer weiter, seine Objekt-Natur, nämlich die Beziehung auf ein Subjekt, für welches es ist oder von welchem es erkannt oder vorgestellt wird, faßt gewisse wesentliche und daher allgemeine Formen in sich, die a priori in unserem Bewußtsein liegen, so daß man sie, vom Subjekte ausgehend, finden und vollständig erkennen kann. Dieses entdeckt zu haben, ist ein Hauptverdienst Kants, und ein sehr großes. Allein die Lehre Kants von den apriorischen Formen des Objektes oder, was dasselbe ist, der Erfahrung bedarf einer tiefgreifenden Umgestaltung. Vollkommen richtig ist sie allerdings, soweit sie in der transscendentalen Aesthetik enthalten ist. „Die transscendentale Aesthetik ist ein so überaus verdienstvolles Werk, daß es allein hinreichen könnte, Kants Namen zu verewigen. Ihre Beweise haben so volle Ueberzeugungskraft, daß ich die Lehrsätze derselben den unumstößlichen Wahrheiten beizähle, wie sie ohne Zweifel auch zu den folgenreichsten gehören, mithin als das Seltenste der Welt, nämlich eine wirkliche große Entdeckung in der Metaphysik, zu betrachten sind." „Von den Lehren der transscendentalen Aesthetik wüßte ich daher nichts hinwegzunehmen." Die Kategorienlehre dagegen ist völlig verfehlt bis auf den Einen Satz, den

sie aber unrichtig beweist, daß die Kausalität eine aus dem Verstande stammende Form sei.

Um die Unrichtigkeit der Kantischen Kategorienlehre zu erkennen, braucht man sich, nach Schopenhauers Kritik, nur den Unterschied der anschaulichen Erkenntniß, welche unmittelbar die Dinge in ihrer individuellen Bestimmtheit zum Gegenstande hat, und der abstrakten, welche sich mittelst Begriffe, d. i. allgemeiner Vorstellungen auf die Dinge bezieht, deutlich zu machen. Denn alsdann sieht man, daß die Begriffe allemal Abstraktionen aus der Anschauung sind und ihren ganzen Inhalt aus derselben nehmen, daß also Objekte zunächst nur für die Anschauung da sind, und daß mithin auch alle Formen der Objekte ihren Ursprung nicht im abstrakten, d. i. Begriffe bildenden und die Begriffe zu Urtheilen und diese wieder zu Folgerungen und Schlüssen verknüpfenden Denken, sondern in der Anschauung haben. Man darf hieraus aber nicht die Folgerung ziehen, daß alle Formen der Objekte sinnlich seien. Vielmehr sind dieselben sämmtlich intellektuell. Denn sie gehören nicht der Empfindung an, sondern der Anschauung, welche erst aus dem Empfindungsmaterial Objekte bildet, die Anschauung aber ist nicht wieder, wie die Empfindung, sinnlich, sondern intellektuell, ein Erzeugniß des Verstandes. Es zeigt sich hier, daß der Verstand und die Vernunft durchaus verschiedene Vermögen sind. Die Vernunft, in der der Vorzug des Menschen vor den Thieren besteht, ist das Vermögen des abstrakten, des eigentlichen Denkens, das Vermögen, Begriffe d. i. allgemeine Vorstellungen zu bilden, die Begriffe zu Urtheilen und die Urtheile zu Schlüssen zu verknüpfen. Der Verstand, den auch die Thiere besitzen, und zwar ausnahmslos, ist das Vermögen, durch welches wir aus den Empfindungen der Sinne Anschauungen bilden, also einzelne Objekte unmittelbar vorstellen und den bestimmten Zusammenhang, in welchem sie als diese bestimmten einzelnen Objekte untereinander stehen, erfassen.

Kann nun, wie Schopenhauer gegen Kants Kategorienlehre behauptet, das Vermögen des begrifflichen Denkens (die Vernunft, nach seiner, der Verstand, nach Kants Benennung) zu den angeschauten Objekten nichts hinzuthun, also auch nicht die Quelle apriorischer Formen der Objekte sein, so befindet sich doch unter den Begriffen, deren Ursprung Kant in demselben nachgewiesen zu haben glaubte, und deren Inhalt er für apriorische Formen hielt, Einer, der wirklich die letztere Bedeutung hat, — der Begriff der Kausalität. Die Kausalität ist in der That eine apriorische Form der Objekte oder der Erfahrung, aber sie stammt nicht aus dem begrifflichen Denken, sondern, wie der Raum und die Zeit, aus dem Anschauungsvermögen, aus dem die Empfindungen in anschauliche Objekte verwandelnden Verstande. Zeit, Raum und Kausalität sind die wesentlichen und

daher allgemeinen Formen alles Objektes. Ist die Kausalität wie die Zeit und der Raum eine Form des Anschauens, so sind andererseits die Zeit und der Raum wie die Kausalität nicht sinnliche, d. i. empfindbare, sondern intellektuelle Formen. Was Kant die reine Sinnlichkeit nennt, und das Gesetz der Kausalität machen zusammen den anschauenden Verstand aus. Der Unterschied zwischen der Zeit und dem Raum einerseits und der Kausalität andererseits besteht nicht darin, daß jene sinnlich wären und nur diese intellektuell, sondern (so wird man im Sinne Schopenhauers sagen dürfen) darin, daß der Intellekt sie auf verschiedene Weise enthält. Die Zeit und den Raum nämlich, die man immerhin mit Kant als die Formen des inneren und des äußeren Sinnes bezeichnen kann, liegen sozusagen schon im ruhenden Intellekt als Voraussetzungen seiner Objekte bildenden Thätigkeit, in die Form der Kausalität dagegen bringt er das Empfindungsmaterial erst durch seine Thätigkeit. Hiermit hängt es zusammen, daß, wie Schopenhauer sagt, der Raum und die Zeit für sich und abgesondert von dem Materiellen der Erkenntniß Gegenstände des Vorstellens sind, die Kausalität dagegen erst mit und an dem Materiellen ins Bewußtsein kommt.

Der Beweis dafür, daß es sich so mit der Kausalität verhält, ergiebt sich daraus, daß wir auf keine andere Weise zur Anschauung von Objekten außer uns, auch nicht zur Anschauung unseres eigenen Leibes als eines im Raum seienden Dinges, gelangen können als durch Anwendung des Kausalitätsgesetzes auf das, was uns allein durch die Sinne gegeben ist, auf die Empfindungen. Die empirische Anschauung ist im Wesentlichen das Werk des Verstandes, dem dazu die Sinne in ihren Empfindungen nur den Stoff liefern, so daß er der werkbildende Künstler ist, sie nur die das Material darreichenden Handlanger. Durchweg aber besteht dabei sein Verfahren im Uebergehen von gegebenen Wirkungen zu ihren Ursachen. Es war ein Fehler Kants, daß er die Aufgabe einer Theorie der Entstehung der sinnlichen Anschauung nicht bemerkte, sondern die ganze, Raum und Zeit erfüllende Welt der Anschauung, in der wir leben und sind, mit den nichtssagenden Worten, der empirische Inhalt der sinnlichen Anschauung werde uns gegeben, abfertigte, indem er sie mit der bloßen Sinnesempfindung, der er nur noch die Anschauungsformen Raum und Zeit beigab, identifizirte, beide unter dem Namen Sinnlichkeit begreifend. Denn aus diesen Materialien entsteht noch keine objektive Vorstellung: vielmehr erfordert diese schlechterdings Beziehung der Empfindung auf ihre Ursache, also Anwendung des Kausalitätsgesetzes, also Verstand, da ohne dieses die Empfindung immer noch subjektiv bleibt und kein Objekt in den Raum versetzt, auch wenn ihr dieser beigegeben ist. Und weil Kant dies nicht bemerkte, hat er auch für die richtig erkannte Apriorität des Kausalitäts-

gesetzes den allein gültigen Beweis, nämlich den aus der Möglichkeit der objektiven empirischen Anschauung selbst, nicht entdeckt, sondern statt seiner einen offenbar falschen gegeben.

Näher spricht sich Schopenhauer über die Entstehung der empirischen Anschauung folgendermaßen aus (in der Abhandlung über die vierfache Wurzel rc.): „Die Empfindung jeder Art ist und bleibt ein Vorgang im Organismus selbst, als solcher aber auf das Gebiet unterhalb der Haut beschränkt, kann daher, an sich selbst, nie etwas enthalten, was jenseit dieser Haut, also außer uns läge. Sie kann angenehm oder unangenehm sein, — welches eine Beziehung auf unseren Willen besagt, — aber etwas Objektives liegt in keiner Empfindung. Die Empfindung in den Sinnesorganen ist eine durch den Zusammenfluß der Nervenenden erhöhte, wegen der Ausbreitung und der dünnen Bedeckung derselben leicht von außen erregbare . . ., aber sie bleibt bloße Empfindung, so gut wie jede andere im Innern unseres Leibes, mithin etwas wesentlich Subjektives, dessen Veränderungen unmittelbar bloß in der Form des inneren Sinnes, also der Zeit allein, d. h. successiv, zum Bewußtsein gelangen. Erst wenn der Verstand, — eine Funktion, nicht einzelner zarter Nervenenden, sondern des so künstlich und räthselhaft gebauten, drei, ausnahmsweise aber bis fünf Pfund wiegenden Gehirns, — in Thätigkeit geräth und seine einzige und alleinige Form, das Gesetz der Kausalität in Anwendung bringt, geht eine mächtige Verwandlung vor, indem aus der subjektiven Empfindung die objektive Anschauung wird. Er nämlich faßt, vermöge seiner selbsteigenen Form, also a priori, d. i. vor aller Erfahrung (denn diese ist bis dahin noch nicht möglich), die gegebene Empfindung des Leibes als eine Wirkung auf (ein Wort, welches er allein versteht), die als solche nothwendig eine Ursache haben muß. Zugleich nimmt er die ebenfalls im Intellekt, d. h. im Gehirn, prädisponirt liegende Form des äußeren Sinnes zu Hülfe, den Raum, um jene Ursache außerhalb des Organismus zu verlegen: denn dadurch erst entsteht ihm das Außerhalb, dessen Möglichkeit eben der Raum ist; so daß die reine Anschauung a priori die Grundlage der empirischen abgeben muß. Bei diesem Prozeß nimmt nun der Verstand . . . alle, selbst die minutiösesten Data der gegebenen Empfindung zu Hülfe, um, ihnen entsprechend, die Ursache derselben im Raume zu konstruiren. Diese . . . Verstandesoperation ist jedoch keine diskursive, reflektive, in abstracto, mittelst Begriffen und Worten, vor sich gehende; sondern eine intuitive und ganz unmittelbare. Denn durch sie allein, mithin im Verstande und für den Verstand, stellt sich die objektive, reale, den Raum in drei Dimensionen füllende Körperwelt dar, die alsdann, in der Zeit, demselben Kausalitätsgesetze gemäß, sich ferner verändert und im Raum bewegt. Demnach hat der Verstand die objektive

Welt erst selbst zu schaffen: nicht aber kann sie, schon vorher fertig, durch die Sinne und die Oeffnungen ihrer Organe, bloß in den Kopf hineinspazieren. Die Sinne nämlich liefern nichts weiter, als den rohen Stoff, welchen allererst der Verstand, mittelst der angegebenen einfachen Formen, Raum, Zeit und Kausalität, in die objektive Auffassung einer gesetzmäßig geregelten Körperwelt umarbeitet." Den Ausgangspunkt für die Anschauung aller anderen Objekte, heißt es weiter, bildet demnach der eigene Leib. Sofern durch diesen die Anschauung aller anderen Objekte vermittelt ist, kann er das unmittelbare Objekt genannt werden, doch gilt dieser Ausdruck nur in einer sehr uneigentlichen Bedeutung. „Denn, obwohl die Wahrnehmung seiner Empfindungen eine schlechthin unmittelbare ist, so stellt doch er selbst sich dadurch noch gar nicht als Objekt dar, sondern so weit bleibt Alles noch subjektiv, nämlich Empfindung. Von dieser geht die Anschauung der übrigen Objekte, als Ursachen solcher Empfindungen, allerdings aus, worauf jene sich als Objekte darstellen, nicht aber er selbst: denn er liefert hierbei dem Bewußtsein bloße Empfindungen. Objektiv, also als Objekt, wird auch er allein mittelbar erkannt, indem er, gleich allen anderen Objekten, sich im Verstande oder Gehirn (welches Eins ist), als erkannte Ursache subjektiv gegebener Wirkungen und eben dadurch objektiv darstellt; welches nur dadurch geschehen kann, daß seine Theile auf seine eigenen Sinne wirken, also das Auge den Leib sieht, die Hand ihn betastet u. s. f., als auf welche Data das Gehirn oder der Verstand auch ihn, gleich anderen Objekten, seiner Gestalt und Beschaffenheit nach räumlich konstruirt." — Das unmittelbare Bewußtsein, das wir von unserem Leibe haben, enthält, nach den eben mitgetheilten Stellen, nur die Vorstellung der Zeit, nicht auch die des Raumes. Auch im Gemeingefühl des Leibes oder im inneren Selbstbewußtsein, fügt der zweite Band des Hauptwerkes hinzu, sei uns keineswegs unmittelbar irgend eine Ausdehnung und Gestalt gegeben. Nach anderen Aeußerungen Schopenhauers setzen wir jedoch in dem unmittelbaren Bewußtsein, das wir von unseren Empfindungen haben, dieselben auch bereits zum Raum in Beziehung, insofern nämlich, als sie uns ihren Sitz in den affizirten Sinnesorganen zu haben scheinen. So bezeichnet er wenige Zeilen vor den oben angeführten Worten, nach denen uns die Veränderungen unseres Leibes unmittelbar bloß in der Form des inneren Sinnes zum Bewußtsein gelangen, die Sinnesempfindung als ein lokales Gefühl. Was beim Sehen die Empfindung liefere, sagt er bald darauf, sei nichts weiter als eine mannigfaltige Affektion der Retina, ganz ähnlich dem Anblicke einer Palette mit vielerlei bunten Farbenklexen. Bestände das Sehen im bloßen Empfinden, heißt es weiter, so würden wir den Eindruck des Gegenstandes verkehrt wahrnehmen, weil wir ihn, wie die Umkehrung des Bildes auf

der Netzhaut zeige, so empfangen, und würden ihn auch als etwas im Innern des Auges Befindliches wahrnehmen, indem wir eben stehen blieben bei der Empfindung. Wenn ferner der vierte Paragraph des Hauptwerkes erklärt, der nach dem Kausalgesetze eintretende Wechsel, die Veränderung, sei niemals bloß eine Succession in der Zeit, sondern betreffe jedesmal einen bestimmten Theil des Raumes und einen bestimmten Theil der Zeit zugleich und im Verein, und allein dadurch erhalte das Gesetz der Kausalität seine Bedeutung und Nothwendigkeit, so folgt offenbar auch hieraus, daß der empfundene Zustand, den der Verstand als eine Wirkung auffaßt, nicht bloß die Form der Zeit, sondern auch die des Raumes hat.

Zu demjenigen, was durch eine vollständige Theorie der Entstehung der empirischen Anschauung seine Erklärung finden muß, gehört vor Allem die Materialität oder Körperlichkeit der angeschauten Objekte. Schopenhauer ist denn auch überzeugt, daß die seinige dieser Forderung völlig genüge. Indem wir, meint er, Objekte als Ursachen unserer Empfindungen, also als wirkende Dinge vorstellen, stellen wir sie als materielle vor, denn die Materie ist durch und durch nichts als Kausalität, welches Jeder unmittelbar einsieht, sobald er sich besinnt. „Unter dem Begriff der Materie denken wir das, was von den Körpern noch übrig bleibt, wenn wir sie von ihrer Form und allen ihren spezifischen Qualitäten entkleiden, welches eben deshalb in allen Körpern ganz gleich, eins und dasselbe sein muß. Jene von uns aufgehobenen Formen und Qualitäten nun aber sind nichts Anderes, als die besondere und speziell bestimmte Wirkungsart der Körper, welche eben die Verschiedenheit derselben ausmacht. Daher ist, wenn wir davon absehen, das dann noch Uebrigbleibende die bloße Wirksamkeit überhaupt, das reine Wirken als solches, die Kausalität selbst, objektiv gedacht, — also der Widerschein unseres eigenen Verstandes, das nach außen projizirte Bild seiner alleinigen Funktion, und die Materie ist durch und durch lautere Kausalität: ihr Wesen ist das Wirken überhaupt. Daher eben läßt die reine Materie sich nicht anschauen, sondern bloß denken: sie ist ein zu jeder Realität als ihre Grundlage Hinzugedachtes." „Ihr Sein ist ihr Wirken: kein anderes Sein derselben ist auch nur zu denken möglich. Nur als wirkend füllt sie den Raum, füllt sie die Zeit . . . Das, worauf sie wirkt, ist allemal wieder Materie: ihr ganzes Sein und Wesen besteht also nur in der gesetzmäßigen Veränderung, die ein Theil derselben im anderen hervorbringt, ist folglich gänzlich relativ."

Es würde hier zu weit führen, die Reihe der Bedenken zu entwickeln, die Schopenhauers, übrigens ihrem Grundgedanken nach (daß nämlich der Verstand die äußeren Objekte zu den Empfindungen als deren Ursache hinzudenke) schon in Fichtes Bestimmung des Menschen aufgestellte Theorie der Entstehung der empirischen Anschauung hervorzurufen geeignet ist.

Auf Einen Einwand jedoch, dessen Richtigkeit jedem vorurtheilslos Prüfenden einleuchten muß, und gegen den ihr keine Korrektur und keine Ergänzung helfen könnte, muß mit einigen Worten hingewiesen werden. Sie mißt folgerichtig dem Kausalitätsgesetze nur für die Welt der Erscheinungen Gültigkeit bei. Das Verhältniß von Ursache und Wirkung, erklärt sie ausdrücklich, bestehe nur zwischen Objekten, deren Sein bloß Sein für ein Subjekt sei, also zwischen Erscheinungen, wie dies schon daraus hervorgehe, daß es die Zeit, welche die Veränderung, und den Raum, welcher das Nach-außen-Verlegen der Ursache einer Empfindung und damit das Objektsein erst möglich mache, zur Voraussetzung habe, die Zeit und der Raum aber, wie Kant sicher dargethan habe, subjektive Formen des Intellekts seien. Es sei darum auch völlig unzulässig, mit Kant auf das Dasein von Dingen an sich als Ursachen unserer Empfindungen zu schließen. Wiederholt spricht Schopenhauer seine Zustimmung zu den auf diesen Punkt der Lehre Kants bezüglichen Ausführungen des Aenesidemus aus. Auf die Frage nach den Ursachen unserer Empfindungen ist nach ihm, wie nach Beck (vergleiche oben S. 169) lediglich zu antworten, es seien dies die Phänomene, die wir erst zufolge unserer Empfindungen vorstellen, indem wir Ursachen zu denselben hinzudenken und nach außen verlegen; z. B. eine Farbenempfindung werde in uns durch nichts Anderes hervorgerufen als durch den Lichtstrahlen aussendenden Körper, den wir mittelst ihrer sehen, indem unser Verstand sie als eine Wirkung auffasse und eine Ursache zu ihr hinzudenke, und dessen Sein lediglich in diesem Gesehen-werden bestehe. Es wäre, wie er meint, ungereimt, nun noch an sich seiende Ursachen unserer Empfindungen und weiterhin unserer Vorstellungen von äußeren Objekten als den Ursachen unserer Empfindungen anzunehmen. Die Empfindung als ein Zustand eines leiblichen Organs ist nach seiner Ansicht gar keine Bestimmtheit des an sich seienden Subjektes; sie gehört überhaupt nicht der Welt der Dinge an sich, sondern nur der der bloßen Erscheinungen an; mithin kann auch nach einer Ursache derselben nur in demselben Sinne gefragt werden, in welchem überhaupt nach der Ursache einer Erscheinung gefragt wird, nämlich in dem Sinne, daß darunter eine andere Erscheinung verstanden wird, auf die sie regelmäßig folgt. Dieser Auffassung des Verhältnisses von Ursache und Wirkung widerspricht es aber offenbar, eine Theorie der Entstehung der empirischen Anschauung geben zu wollen, bestimmter eine philosophische oder metaphysische, nicht eine naturwissenschaftliche Theorie, d. h. eine Theorie, welche sich auf den Standpunkt nicht des die Objekte der Erfahrung für Dinge an sich nehmenden Naturforschers, sondern des die bloße Phänomenalität aller Erfahrungsobjekte durchschauenden Philosophen stellt, eine Theorie also der Weise, nicht wie die empirische Anschauung dem im Sinnenscheine Befangenen zu entstehen scheint, sondern wie sie

wirklich, an sich entsteht. Denn einer solchen Theorie kann doch keine andere Aufgabe gestellt werden als die, die nicht phänomenale, sondern wirkliche, an sich seiende Ursache dafür, daß uns empirische Anschauung entsteht, anzugeben; eine solche Ursache zu suchen aber ist nach der Lehre von der bloß phänomenalen Bedeutung des Kausalitätsverhältnisses ungereimt. Schopenhauers Theorie der Entstehung der empirischen Anschauung besteht denn auch in der That in der Angabe einer Ursache, und zwar einer solchen, die dem empirischen Anschauen vorhergeht, also nicht selbst zu den angeschauten Erscheinungen gehört. Denn wir gelangen nach ihr vom bloßen Empfinden zum objektiven Anschauen durch eine Thätigkeit unseres Intellekts; unser Intellekt macht nach ihr aus der Empfindung Anschauung, indem er eine Ursache für sie fordert und diese nach außen verlegt; unser nach dem Kausalitätsgesetze verfahrender Intellekt oder dessen Thätigkeit ist also die Ursache dafür, daß uns empirische Anschauung entsteht. Schopenhauer hält demnach in seiner Theorie der Entstehung der empirischen Anschauung zwar daran fest, daß die *Empfindung* keine an sich seiende Ursache hat, daß in Beziehung auf sie von einer Ursache nur in dem Sinne eines ihr in der Erscheinungswelt, zu der sie selbst gehört, vorhergehenden Geschehens die Rede sein kann, aber die *empirische Anschauung*, genauer den Fortgang von der bloßen Empfindung zur Anschauung, erklärt sie aus einer Ursache, die sie selbst nicht wieder als etwas zur Erscheinungswelt Gehöriges betrachtet, der Thätigkeit des Verstandes. — Uebrigens widerspricht sich seine Theorie auch abgesehen von der Anwendung, die sie von dem Kausalitätsbegriffe macht, schon insofern, als sie das, was sie erklären will, und das, woraus sie es erklärt, als etwas voraussetzt, was nicht bloß zu sein scheint, sondern wirklich, an sich, ist, also voraussetzt, daß das Subjekt wirklich, an sich, empfinde, wirklich oder an sich seine Empfindungen in die Form der Zeit und ihre Inhalte in die des Raumes fasse und wirklich oder an sich mit seinem Verstande seine Empfindungen als Wirkungen deute und äußere Objekte als ihre Ursachen hinzudenke, während sie doch auf der anderen Seite behauptet, daß auch das Subjekt, sofern es erkennendes sei, der bloßen Erscheinung, deren ergänzende andere Hälfte es ausmache, angehöre. Es ist dies derselbe Widerspruch, in den sich die Kritik der reinen Vernunft verwickelt, wenn sie, den Idealismus Berkeleys überbietend, nicht bloß das, was wir außer uns, sondern auch Alles, was wir in uns wahrnehmen, für bloße Erscheinung erklärt und sich daher die Folgerung gefallen lassen muß, daß auch das Anschauen und Erfahren und Alles, was sie selbst über das Anschauen und Erfahren lehre, zu den bloßen Erscheinungen gehöre, und daß also ihr Vorgeben, über die Handlungen, durch die das an sich seiende Subjekt wirklich und an sich die Erscheinungswelt in sich hervor-

rufe, und über die aus diesen Handlungen fließenden Formen und Gesetze der Erscheinungswelt Auskunft zu ertheilen, ganz und gar auf Selbsttäuschung beruhe. —

Das Kausalitätsgesetz ist nach Schopenhauer einem allgemeineren Prinzipe a priori untergeordnet, dem Satze vom zureichenden Grunde, dem er den Ausdruck giebt: Alle unsere Vorstellungen stehen untereinander in einer gesetzmäßigen und der Form nach a priori bestimmbaren Verbindung, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes, Objekt für uns werden kann, oder kürzer: Immer und überall ist Jegliches nur vermöge eines Anderen. Nun zerfallen alle unsere Vorstellungen in vier Klassen: 1. die anschaulichen, vollständigen, empirischen Vorstellungen; 2. die aus den anschaulichen abgezogenen, die abstrakten Vorstellungen oder die Begriffe; 3. die a priori gegebenen Anschauungen der Formen des äußeren und des inneren Sinnes, des Raumes und der Zeit, welche den formalen Theil der vollständigen Vorstellungen bilden; 4. die Vorstellung des unmittelbaren Objekts des inneren Sinnes, des mit dem Subjekte des Erkennens identischen Subjektes des Wollens, des Ich. Entsprechend diesen vier Klassen der Vorstellungen tritt der Satz vom zureichenden Grunde in vier Gestalten auf.

Erstens auf die anschaulichen, vollständigen, empirischen Vorstellungen oder die Objekte von empirischer Realität, die materiellen Dinge im Raume und in der Zeit, bezogen, wird er zum Satze vom zureichenden Grunde des Werdens, principium rationis sufficientis fiendi, welcher einerlei ist mit dem Gesetze der Kausalität und folgendermaßen formulirt werden kann: Wenn ein neuer Zustand eines oder mehrerer realer Objekte eintritt, so muß ihm ein anderer vorhergegangen sein, auf welchen der neue regelmäßig, d. h. allemal, so oft der erstere da ist, folgt. — Aus diesem Satze ergeben sich zwei Korollarien, das Gesetz der Trägheit und das der Beharrlichkeit der Substanz. „Das erstere besagt, daß jeder Zustand, mithin sowohl die Ruhe eines Körpers, als auch seine Bewegung jeder Art, unverändert, unvermindert, unvermehrt, fortdauern und selbst die endlose Zeit hindurch anhalten müsse, wenn nicht eine Ursache hinzutritt, welche sie verändert oder aufhebt. Das andere aber, welches die Sempiternität der Materie ausspricht, folgt daraus, daß das Gesetz der Kausalität sich nur auf die Zustände der Körper, also auf ihre Ruhe, Bewegung, Form und Qualität bezieht, indem es dem zeitlichen Entstehen und Vergehen derselben vorsteht, keineswegs aber auf das Dasein des Trägers dieser Zustände, als welchem man, eben um seine Exemption von allem Entstehen und Vergehen auszudrücken, den Namen Substanz ertheilt hat. Die Substanz beharrt: d. h. sie kann nicht entstehen noch vergehen, mithin das in der Welt vorhandene Quantum derselben nie vermehrt noch vermindert

werden." — Die Kausalität tritt in der Natur unter drei verschiedenen Formen auf: als Ursache im engsten Sinne des Wortes, als Reiz und als Motiv. „Die Ursache im engsten Sinne des Wortes ist die, nach welcher ausschließlich die Veränderungen im unorganischen Reiche erfolgen, also diejenigen Wirkungen, welche das Thema der Mechanik, der Physik und der Chemie sind. Von ihr allein gilt das dritte Neutonische Grundgesetz, Wirkung und Gegenwirkung sind einander gleich: es besagt, daß der vorhergehende Zustand (die Ursach) eine Veränderung erfährt, die an Größe der gleichkommt, die er hervorgerufen hat (der Wirkung). Ferner ist nur bei dieser Form der Kausalität der Grad der Wirkung dem Grade der Ursache genau angemessen, so daß aus dieser jene sich berechnen läßt, und umgekehrt. Die zweite Form der Kausalität ist der Reiz: sie beherrscht das organische Leben als solches, also das der Pflanzen, und den vegetativen, daher bewußtlosen Theil des thierischen Lebens, der ja eben ein Pflanzenleben ist. Sie charakterisirt sich durch die Abwesenheit der Merkmale der ersten Form. Also sind hier Wirkung und Gegenwirkung einander nicht gleich, und keineswegs folgt die Intensität der Wirkung, durch alle Grade, der Intensität der Ursache: vielmehr kann, durch Verstärkung der Ursache, die Wirkung sogar in ihr Gegentheil umschlagen. Die dritte Form der Kausalität ist das Motiv: unter dieser leitet sie das eigentlich animalische Leben, also das Thun, d. h. die äußeren, mit Bewußtsein geschehenden Aktionen, aller thierischen Wesen. .... Die Wirkungsart eines Motivs aber ist von der eines Reizes augenfällig verschieden: die Einwirkung desselben nämlich kann sehr kurz, ja sie braucht nur momentan zu sein; ... das Motiv braucht nur wahrgenommen zu sein, um zu wirken, während der Reiz stets des Kontakts, oft gar der Intussusception, allemal aber einer gewissen Dauer bedarf."

Zweitens in Beziehung auf das Gebiet der abstrakten Vorstellungen oder der Begriffe macht sich der Satz vom Grunde als Satz vom Grunde des Erkennens, principium rationis sufficientis cognoscendi, geltend. „Als solcher besagt er, daß, wenn ein Urtheil eine Erkenntniß ausdrücken soll, es einen zureichenden Grund haben muß: wegen dieser Eigenschaft erhält es sodann das Prädikat wahr. Die Wahrheit ist also die Beziehung eines Urtheils auf etwas von ihm Verschiedenes, das sein Grund genannt wird .... Diese Gründe nun, worauf ein Urtheil beruhen kann, lassen sich in vier Arten abtheilen, nach jeder von welchen denn auch die Wahrheit, die es erhält, eine verschiedene ist." Wenn erstens ein Urtheil ein anderes Urtheil zum Grunde hat, so ist seine Wahrheit eine logische oder formale, die nur dann mit materialer zusammenfällt, wenn das Urtheil oder die Reihe von Urtheilen, darauf es sich gründet, materiale Wahrheit hat. Als durch ein anderes Urtheil begründet sind nicht bloß

die durch (unmittelbare) Folgerungen oder (mittelbare) Schlüsse gefundenen, sondern auch diejenigen anzusehen, deren Wahrheit aus den vier bekannten Denkgesetzen (den Prinzipien der Identität, des Widerspruches, des ausgeschlossenen Dritten und des zureichenden Grundes des Erkennens) erhellt, denn eben diese sind Urtheile, aus denen die Wahrheit jener folgt. Wenn man bisher in der Logik allen auf nichts außer den Denkgesetzen gegründeten Urtheilen (z. B. Ein Triangel ist ein von drei Linien eingeschlossener Raum, Kein Körper ist ohne Ausdehnung, von denen das erste aus dem Satze der Identität, das andere aus dem des Widerspruches als wahr erkennbar ist) eine innere Wahrheit beilegte, d. h. sie für unmittelbar wahr erklärte, und diese innere logische Wahrheit unterschied von der äußeren, welche das Beruhen auf einem anderen Urtheile als Grund wäre, so ist dies nicht zu billigen. „Jede Wahrheit ist die Beziehung eines Urtheils auf etwas außer ihm, und innere Wahrheit ist ein Widerspruch." Wenn zweitens ein Urtheil eine Vorstellung der ersten Klasse, also eine durch die Sinne vermittelte Anschauung, mithin Erfahrung, zum Grunde hat, so hat es materiale, und näher, wenn es sich unmittelbar auf die Erfahrung gründet, empirische Wahrheit. Gründet sich drittens ein Urtheil auf die apriorischen Formen des empirischen Erkennens, also die Anschauung des Raumes oder die Anschauung der Zeit oder das Gesetz der Kausalität, so ist seine Wahrheit eine transscendentale. Die transscendentale Wahrheit ist immer auch materiale. Ein Urtheil viertens, dessen Grund eine der in der Vernunft gelegenen formalen Bedingungen alles Denkens bildet, hat eine Art der Wahrheit, die als metalogische bezeichnet werden kann. Solcher Urtheile von metalogischer Wahrheit giebt es aber nur vier: die Sätze der Identität (Ein Subjekt ist gleich der Summe seiner Prädikate), des Widerspruches (Einem Subjekt kann ein Prädikat nicht zugleich beigelegt und abgesprochen werden), des ausgeschlossenen Dritten (von jeden zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikaten muß jedem Subjekt eines zukommen) und des zureichenden Grundes des Erkennens selbst. — Schopenhauer betrachtet hiernach das Verhältniß, in welchem die Prämissen eines Schlusses und die Conclusio, und dasjenige, in welchem zwei Sachverhalte, von denen der eine den anderen nothwendig macht, zu einander stehen, als Arten derselben Gattung. Wenn man aber bedenkt, daß zwar die Prämissen eines Schlusses nicht wahr sein können, ohne daß es auch die Conclusio ist, daß aber die Prämissen sehr wohl sein, d. i. gedacht werden können, ohne daß auch die Conclusio ist, während von zwei Sachverhalten, deren erster den zweiten nothwendig macht, der erste nicht sein kann, ohne daß auch der andere ist, so erkennt man leicht, daß hier ganz verschiedenartige Verhältnisse zusammengebracht sind. Allerdings besteht zwischen denselben ein gewisser Parallelismus,

wenn man mit Spinoza und Leibniz annimmt, daß jedesmal in der Erkenntniß des Sachverhaltes, der einen anderen nothwendig macht, die Erkenntniß dieses anderen analytisch enthalten sei, daß man also aus dem Bestehen des ersten Sachverhaltes durch die bloße Betrachtung seines Begriffes (vorausgesetzt, daß er vollkommen bekannt sei) das Bestehen des zweiten erkennen könne, z. B. aus dem 2 + 3=sein einer Anzahl von Dingen das 4 + 1=sein derselben. Aber auch dann sind doch das Verhältniß des Urtheils oder der Urtheilsverbindung, dadurch der erste, zu dem Urtheile, durch welches der zweite Sachverhalt gedacht wird, und dasjenige der beiden Sachverhalte selbst, z. B. das Verhältniß der Urtheile, welche das 2 + 3=sein und das 4 + 1=sein von einer Anzahl von Dingen aussagen, und dasjenige des 2 + 3=seins und des 4 + 1=seins dieser Anzahl selbst, völlig disparat. Nach Schopenhauer besteht aber auch nicht einmal dieser Parallelismus. Denn er theilt Kants Auffassung des Kausalitätsverhältnisses, nach der es in der regelmäßigen Aufeinanderfolge zweier Ereignisse besteht, von deren jedem man die vollständigste Erkenntniß haben könnte, ohne ihren nothwendigen Zusammenhang einzusehen.

Drittens in Beziehung auf die reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit ist der Satz vom zureichenden Grunde das Gesetz, nach welchem die Theile des Raumes und der Zeit in Absicht auf die Verhältnisse der Lage und der Folge einander bestimmen. Er kann in dieser Gestalt als der Satz vom zureichenden Grunde des Seins, principium rationis sufficientis essendi, bezeichnet werden. Im Raum ist nach ihm durch die Lage jedes Theiles desselben, etwa einer gegebenen Linie (dasselbe gilt von Flächen, Körpern, Punkten) gegen eine andere Linie auch die Lage dieser gegen jede mögliche andere durchaus bestimmt, so daß die letztere Lage zu der ersteren im Verhältniß der Folge zum Grunde steht. Es ist dabei einerlei, welche der beiden sich wechselseitig bestimmenden Lagen man als die andere bestimmend, und welche als durch die andere bestimmt, oder welche man als ratio, und welche man als rationata betrachten will. In der Zeit ist jeder Augenblick bedingt durch den vorigen; nur durch jenen kann man zu diesem gelangen; nur sofern jener war, ist dieser. Auf dem Nexus der Lage der Theile des Raums beruht die ganze Geometrie, auf demjenigen der Theile der Zeit, wie Kant entdeckt hat, alles Zählen, folglich auch die ganze Arithmetik, die durchweg nichts Anderes als methodische Abkürzungen des Zählens lehrt. — Hier zeigt es sich nun deutlich, daß auch die Anschauungen des Raumes und der Zeit, sowie die Vorstellung der Materie, in welcher diejenigen des Raumes, der Zeit und der Kausalität vereinigt sind, intellektuell sind. Denn das ganze Wesen der Zeit ist Succession, und das ganze Wesen des Raumes die Möglichkeit der wechsel=

seitigen Bestimmungen seiner Theile durcheinander, welche Lage heißt; die Succession aber und die Lage sind nichts Anderes als eigenthümliche Gestaltungen des Satzes vom Grunde. Dieser ist demnach der gemeinschaftliche Ausdruck für alle uns a priori bewußten Formen des Objekts; Alles, was wir a priori wissen, ist nichts als eben der Inhalt jenes Satzes und was aus diesem folgt; in ihm ist also eigentlich unsere ganze a priori gewisse Erkenntniß ausgesprochen.

Viertens endlich auf das Objekt des inneren Sinnes oder des Selbstbewußtseins, das mit dem Subjekte des Erkennens identische Subjekt des Wollens, bezogen, wird der Satz vom zureichenden Grunde zum Satze vom zureichenden Grunde des Handelns, zum principium rationis sufficientis agendi, zum Gesetze der Motivation. Das Gesetz der Motivation fällt insofern mit demjenigen der das Werden beherrschenden Kausalität in ihrer dritten Form zusammen, als es für dieselben Vorgänge wie dieses, nämlich die Bewegungen und Handlungen der Thiere und Menschen, einen zureichenden Grund, ein Vorhergehendes, daraus sie erfolgen, fordert; es unterscheidet sich aber von demselben hinsichtlich der Erkenntniß, die wir von ihm haben, und daher muß es den bisher aufgezählten drei Gestalten des Satzes vom zureichenden Grunde als eine vierte hinzugefügt werden. Nämlich „die ganze Kausalität ist nur die Gestalt des Satzes vom Grunde in der ersten Klasse der Objekte, also in der in äußerer Anschauung gegebenen Körperwelt. Dort ist sie das Band der Veränderungen untereinander, indem die Ursache die von außen hinzutretende Bedingung jedes Vorgangs ist. Das Innere solcher Vorgänge hingegen bleibt uns dort ein Geheimniß: denn wir stehen daselbst immer draußen. Da sehen wir wohl diese Ursache jene Wirkung mit Nothwendigkeit hervorbringen: aber wie sie eigentlich das könne, was nämlich dabei im Innern vorgehe, erfahren wir nicht. So sehen wir die mechanischen, physikalischen, chemischen Wirkungen, und auch die der Reize, auf ihre respektiven Ursachen jedes Mal erfolgen, ohne deswegen jemals den Vorgang durch und durch zu verstehen; sondern die Hauptsache dabei bleibt uns Mysterium: wir schreiben sie alsdann den Eigenschaften der Körper, den Naturkräften, auch der Lebenskraft, zu, welches jedoch lauter qualitates occultae sind. Nicht besser nun würde es mit unserem Verständniß der Bewegungen und Handlungen der Thiere und Menschen stehen, und wir würden auch diese auf unerklärliche Weise durch ihre Ursachen (Motive) hervorgerufen sehen, wenn uns hier nicht die Einsicht in das Innere des Vorganges eröffnet wäre: wir wissen nämlich, aus der an uns selbst gemachten inneren Erfahrung, daß dasselbe ein Willensakt ist, welcher durch das Motiv, das in einer bloßen Vorstellung besteht hervorgerufen wird. Die Einwirkung des Motivs also wird von uns nicht bloß, wie die aller andern Ursachen, von außen und daher nur mittelbar,

sondern zugleich von innen, ganz unmittelbar und daher ihrer ganzen Wirkungsart nach erkannt. Hier stehen wir gleichsam hinter den Koulissen und erfahren das Geheimniß, wie, dem innersten Wesen nach, die Ursache die Wirkung herbeiführt: denn hier erkennen wir auf einem ganz anderen Wege, daher in ganz anderer Art. Hieraus ergiebt sich der wichtige Satz: die Motivation ist die Kausalität von innen gesehen." — Offenbar liegt (wenn es gestattet ist, den Bericht durch eine kritische Bemerkung zu unterbrechen) dieser Betrachtung ein anderer Begriff der Kausalität zu Grunde als der zuerst von Schopenhauer in Uebereinstimmung mit Kant aufgestellte. Denn wenn der Kausalzusammenhang in der regelmäßigen Aufeinanderfolge zweier Vorgänge besteht, die sich so zu einander verhalten, daß auch der vollständigen Erkenntniß der ersten allein nicht die zu einem Schlusse auf das Eintreten des zweiten erforderlichen Prämissen entnommen werden könnten, so hat es keinen Sinn, zu fragen, wie die Ursache die Wirkung mit Nothwendigkeit hervorbringe. Erkennen, wie die Ursache die Wirkung mit Nothwendigkeit hervorbringe, könnte ja nichts anderes heißen, als aus dem bloßen Begriffe des ersten Vorganges erkennen, daß sein Ende oder etwas darin Liegendes mit dem Anfange des zweiten (z. B. das Anprallen eines Gummiballes auf eine Wand mit dem Abprallen) der Sache nach identisch und nur der Auffassung nach davon verschieden sei; nach Kants Begriff der Kausalität aber stehen die Ursache und Wirkung wenigstens nicht nothwendig und allgemein in diesem Verhältnisse. Angenommen auch, der äußerlich wahrgenommene Kausalzusammenhang sei die Erscheinung eines solchen, der im Innern der betreffenden Dinge stattfinde (was in Wirklichkeit ein sich widersprechender Gedanke ist, wenn diese Dinge bloße Erscheinungen sein sollen), so würde doch selbst ein Verstand, für den dieser innere Kausalzusammenhang ganz offen daläge, an ihm nichts Anderes entdecken können als das, wodurch er eben Kausalzusammenhang ist, die nach einer Regel stattfindende Aufeinanderfolge zweier Erscheinungen. Auch bezüglich der von innen gesehenen Kausalität wäre es ungereimt, zu fragen, wie die Ursache die Wirkung mit Nothwendigkeit hervorbringe. — Zu den unter das Gesetz der Motivation fallenden Wirkungen rechnet Schopenhauer nicht bloß die äußerlich wahrnehmbaren, in körperlichen Bewegungen bestehenden Handlungen, sondern auch die nur innerlich wahrnehmbaren, im erkennenden Subjekte als solchem stattfindenden Vorgänge, die Ideenassoziation und den Gedankenlauf. Was den Intellekt lenke und bestimme, meint er, sei in letzter Instanz oder im Geheimen unseres Innern der Wille. Die Thätigkeit des Willens sei hierbei jedoch so unmittelbar, daß sie meistens nicht ins deutliche Bewußtsein falle, und so schnell, daß wir uns bisweilen nicht einmal des Anlasses zu einer Vorstellung bewußt werden, wo es dann scheine, als sei etwas ohne allen Zusammenhang mit

einem Anderen in unser Bewußtsein gekommen. Jedes Geschehniß in unserem Vorstellen und Denken würde hiernach eine von uns gewollte Thätigkeit sein; um z. B. sich irgend eines Erlebnisses zu erinnern, müßte man sich eben dieses Erlebnisses erinnern wollen; denn nur in Beziehung auf eine gewollte Thätigkeit kann man nach dem Motive fragen. Es muß jedoch dahingestellt bleiben, ob dies Schopenhauers Ansicht gewesen sei. Er behauptet zwar, daß jedes in unserer Phantasie sich plötzlich darstellende Bild, sowie jedes Urtheil, das nicht auf seinen vorher gegenwärtig gewesenen Grund folge, durch einen Willensakt, der ein Motiv habe, hervorgerufen sei, giebt aber keine Auskunft darüber, ob dieser Willensakt die durch ihn bewirkte Veränderung im Vorstellen oder Urtheilen zum Inhalte habe. Was die ausgenommenen Urtheile betrifft (diejenigen, welche auf ihren vorher gegenwärtig gewesenen Grund folgen), so scheint er für die Ursache ihres Auftretens im Geiste, ihren Grund, ihre ratio cognoscendi, gehalten zu haben, z. B. beim Schließen für die Ursache des Urtheilsaktes, dessen Erzeugniß die Conclusio ist, die Urtheilsakte, die sich in den Prämissen darstellen, wogegen freilich zu bemerken wäre, daß das Verhältniß, in welchem die Urtheilsakte, deren Erzeugniß die Prämissen sind, zu demjenigen, wodurch die Conclusio gedacht wird, also psychische Vorgänge, zu einander stehen, doch von demjenigen, in welchem die Prämisse und die Conclusio als logische Gebilde zu einander stehen, unterschieden, also in dem ersteren eine fünfte Art des Zusammenhanges von Grund und Folge anerkannt werden müßte.

Da die nächste Wirkung jedes Motivs nicht in einer Handlung, sondern in einer Willensbestimmung besteht, so könnte es scheinen, als hätte Schopenhauer den von ihm unterschiedenen vier Arten des Zusammenhanges von Gründen und Folgen als fünfte noch denjenigen zwischen den Willensentscheidungen und den gewollten leiblichen oder intellektuellen Thätigkeiten hinzufügen müssen. Allein die leiblichen Bewegungen sind nach seiner Metaphysik äußere Erscheinungen der Willensakte, denen sie entsprechen, das Wollen einer leiblichen Bewegung ist diese Bewegung selbst von innen gesehen, und es ist daher ein bloßer Schein, daß der Wille auf den Leib einwirke. Und auch zwischen einem Willensakte und einer ihm entsprechenden Bestimmtheit des Vorstellens oder Denkens besteht nach ihm nicht das Verhältniß von Grund und Folge. „Nicht auf eigentlicher Kausalität, erklärt er, sondern auf der Identität des erkennenden mit dem wollenden Subjekt beruht der Einfluß, den der Wille auf das Erkennen ausübt, indem er es nöthigt, Vorstellungen, die demselben ein Mal gegenwärtig gewesen, zu wiederholen, überhaupt die Aufmerksamkeit auf dieses oder jenes zu richten und eine beliebige Gedankenreihe hervorzurufen." —

Die Kausalität ist, wie bemerkt, nach Schopenhauer das Einzige, was

außer dem Raume und der Zeit noch zur Form der Objekte gehört. Die übrigen elf Kategorien der Kritik der reinen Vernunft erklärt er für blinde Fenster, wie Kant zu Gunsten seiner symmetrischen Architektonik deren viele angebracht. „Wenn wirklich, meint er, die Erfahrung nur dadurch zu Stande käme, daß unser Verstand zwölf verschiedene Funktionen anwendete, um durch ebenso viele Begriffe a priori die Gegenstände, welche vorher bloß angeschaut wurden, zu denken, so müßte jedes wirkliche Ding als solches eine Menge Bestimmungen haben, welche als a priori gegeben, sich, eben wie Raum und Zeit, schlechterdings nicht wegdenken ließen, sondern ganz wesentlich zum Dasein des Dinges gehörten, jedoch nicht abzuleiten wären aus den Eigenschaften des Raumes und der Zeit. Aber nur eine einzige dergleichen Bestimmung ist anzutreffen: die der Kausalität. Auf dieser beruht die Materialität, da das Wesen der Materie im Wirken besteht und sie durch und durch Kausalität ist [vergleiche oben S. 408]. Materialität aber ist es allein, die das reale Ding vom Phantasiebilde, welches denn doch nur Vorstellung ist, unterscheidet. Denn die Materialität als beharrend, giebt dem Dinge die Beharrlichkeit durch alle Zeit, seiner Materie nach, während die Formen wechseln, in Gemäßheit der Kausalität. Alles Uebrige am Dinge sind entweder Bestimmungen des Raumes oder der Zeit oder seine empirischen Eigenschaften, die alle zurücklaufen auf seine Wirksamkeit, also nähere Bestimmungen der Kausalität sind." Zu demjenigen, als was die Objekte schon dadurch vorgestellt werden, daß sie als im Raume und in der Zeit seiend vorgestellt werden, gehört insbesondere die Vielheit und deren Gegensatz: diejenige Einheit, die nur im Gegensatze der möglichen Vielheit erkannt wird. Denn nur im Raume und in der Zeit ist Vielheit denkbar. „Raum und Zeit allein sind es, mittelst welcher das dem Wesen und dem Begriff nach Gleiche und Eine doch als verschieden, als Vielheit neben- und nacheinander erscheint: sie sind folglich das principium individuationis, der Gegenstand so vieler Grübeleien und Streitigkeiten der Scholastiker."

Wie gegen die Kategorienlehre verhält sich Schopenhauer ablehnend auch gegen die Ideenlehre Kants, nach der, wie er sagt, jede der drei Schlußarten als ein Ei anzusehen sei, aus welchem die Vernunft eine Idee ausbrüte. Er bestreitet die ihr zu Grunde liegende Behauptung, daß die Vernunft das Prinzip habe, zu allem Bedingten ein Unbedingtes zu suchen und vorauszusetzen. Der Ursprung des Begriffes des Unbedingten, meint er, den Kant in die Vernunft gelegt habe, sei nie in etwas Anderem nachzuweisen als in der Trägheit des Individuums, das sich damit aller fremden nnd eigenen ferneren Fragen ohne alle Rechtfertigung entledigen wolle. Uebrigens mißt er, wenn er auch die Ideenlehre für völlig verfehlt hält, doch der transscendentalen Dialektik überhaupt große Bedeutung

bei, und zwar wegen ihrer von der Ideenlehre unabhängigen Lehre vom intelligibelen Charakter und der Freiheit und ihrer Kritik der rationalen Psychologie und der spekulativen Theologie. Er rühmt es als ein unsterbliches Verdienst Kants, durch seine ausführliche Widerlegung der spekulativen Theologie den völligen Umsturz der bis auf ihn in Europa herrschenden Philosophie herbeigeführt und den Theismus aus der Philosophie eliminirt zu haben. —

Aus dem Ergebnisse der im Vorstehenden den Hauptpunkten nach wiedergegebenen Untersuchungen, daß a priori in unserem Bewußtsein nichts liegt als die Zeit, der Raum und die Kausalität, welche die wesentlichen und daher allgemeinen Formen alles Objekts sind, und daß wir rein a priori nichts Anderes wissen als den Inhalt des Satzes vom zureichenden Grunde, welcher der gemeinschaftliche Ausdruck für jene Formen ist, und das, was aus demselben folgt, — aus diesem Ergebnisse zieht Schopenhauer die Folgerung, daß es nur drei reine Wissenschaften a priori gebe: die Geometrie, die Arithmetik und die Logik. Empirisch sind demnach, wie er auch ausdrücklich lehrt, auch jene Untersuchungen selbst und die ganze Wissenschaft, deren Grundlage sie bilden, die Metaphysik oder, was nach seiner Terminologie dasselbe ist, die Philosophie.

Die Philosophie oder Metaphysik ist nach Schopenhauers Definition die Lehre vom Bewußtsein und dessen Inhalt überhaupt oder vom Ganzen der Erfahrung als solcher. „Unter Metaphysik, erklärt er ausführlicher, verstehe ich jede angebliche Erkenntniß, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, also über die Natur oder die gegebene Erscheinung der Dinge hinausgeht, um Aufschluß zu ertheilen über das, wodurch jene, in einem oder dem anderen Sinne, bedingt wäre; oder, populär zu reden, über das, was hinter der Natur steckt und sie möglich macht." Ihren Ursprung hat sie in der Verwunderung über die Welt und unser eigenes Dasein, wie denn schon Plato die Verwunderung als einen höchst philosophischen Affekt bezeichnete, und Aristoteles von ihr sagte, daß wegen ihrer die Menschen zuerst zu philosophiren begonnen haben und auch noch jetzt beginnen. Das Dasein der Welt drängt sich dem Intellekte als ein Räthsel auf, dessen Lösung sodann die Menschheit ohne Unterlaß beschäftigt, woraus man ersehen kann, daß die Welt nicht, wie Spinoza annahm, ein nothwendiges Wesen ist, ein Wesen, dessen Nichtsein oder Anderssein völlig undenkbar wäre, welches sich also ebenso wenig wegdenken ließe wie der Raum oder die Zeit, da, wenn dem so wäre, uns ihr Dasein und die Beschaffenheit desselben, weit entfernt, sich uns als auffallend, problematisch, ja als das unergründliche und stets beunruhigende Räthsel darzustellen, sich, im Gegentheil, noch viel mehr von selbst verstände, als daß zweimal zwei vier ist. Wenn es nun die Aufgabe der Metaphysik ist, die Welt von Grund

aus zu verstehen, so muß ihre Erkenntnißquelle oder ihr Fundament empirischer Art sein; denn die Möglichkeit der Erkenntniß a priori beruht darauf, daß die Erfahrung durch die subjektive Beschaffenheit des Intellekts bedingt ist, diese Art der Erkenntniß ist also auf das bloß Formelle der Erfahrung beschränkt, sie giebt bloße Form ohne Gehalt, und hierauf kann die Metaphysik am allerwenigsten beschränkt sein. Es war eine petitio principii, wenn Kant in seinem Nachweise, daß Metaphysik unmöglich sei und daß an ihre Stelle Kritik der reinen Vernunft treten müsse, von der Behauptung ausging, die Grundsätze und Grundbegriffe der Metaphysik dürften nie aus Erfahrung, weder innerer noch äußerer, genommen sein. Er hätte vorher beweisen müssen, daß der Stoff zur Lösung des Räthsels der Welt schlechterdings nicht in ihr selbst enthalten sein könne, sondern nur außerhalb der Welt zu suchen sei. „Aber erscheint es nicht vielmehr geradezu verkehrt, daß man, um die Erfahrung, d. h. die uns allein vorliegende Welt, zu enträthseln, ganz von ihr wegsehen, ihren Inhalt ignoriren und bloß die a priori uns bewußten leeren Formen zu seinem Stoff nehmen und gebrauchen solle? Ist es nicht vielmehr der Sache angemessen, daß die Wissenschaft von der Erfahrung überhaupt und als solcher eben auch aus der Erfahrung schöpfe? Ihr Problem selbst ist ihr ja empirisch gegeben; warum sollte nicht auch die Lösung die Erfahrung zu Hülfe nehmen? Ist es nicht widersinnig, daß, wer von der Natur der Dinge redet, die Dinge selbst nicht ansehen, sondern nur an gewisse abstrakte Begriffe sich halten sollte? Die Aufgabe der Metaphysik ist zwar nicht die Beobachtung einzelner Erfahrungen, aber doch die richtige Erklärung der Erfahrung im Ganzen. Ihr Fundament muß daher allerdings empirischer Art sein. Ja sogar die Apriorität eines Theils der menschlichen Erkenntniß wird von ihr als eine gegebene Thatsache aufgefaßt, aus der sie auf den subjektiven Ursprung desselben schließt . . . . Der hier erörterte, redlicherweise nicht abzuleugnende Ursprung der Metaphysik aus empirischen Erkenntnißquellen benimmt ihr freilich die Art apodiktischer Gewißheit, welche allein durch Erkenntniß a priori möglich ist: diese bleibt das Eigenthum der Logik und Mathematik, welche Wissenschaften aber auch eigentlich nur das lehren, was Jeder schon von selbst, nur nicht deutlich weiß: höchstens lassen noch die allerersten Elemente der Naturlehre sich aus der Erkenntniß a priori ableiten. Durch dieses Eingeständniß giebt die Metaphysik nur einen alten Anspruch auf, welcher, dem oben Gesagten zufolge, auf Mißverständniß beruhte und gegen welchen die große Verschiedenheit und Wandelbarkeit der metaphysischen Systeme, wie auch der sie stets begleitende Skepticismus jederzeit gezeugt hat.“ Auf die Frage, wie denn eine aus der Erfahrung geschöpfte Wissenschaft über diese hinausführen und so den Namen Metaphysik verdienen könne, ist Folgendes zu ant=

worten. „Das Ganze der Erfahrung gleicht einer Geheimschrift, und die Philosophie der Entzifferung derselben, deren Richtigkeit sich durch den überall hervortretenden Zusammenhang bewährt. Wenn dieses Ganze nur tief genug gefaßt und an die äußere die innere Erfahrung geknüpft wird, so muß es aus sich selbst gedeutet, ausgelegt werden können. Nachdem Kant uns unwiderleglich gezeigt hat, daß die Erfahrung überhaupt aus zwei Elementen, nämlich den Erkenntnißformen und dem Wesen an sich der Dinge, erwächst, und daß sogar beide sich darin gegeneinander abgrenzen lassen, nämlich als das a priori uns Bewußte und das a posteriori Hinzugekommene, so läßt sich wenigstens im Allgemeinen angeben, was in der gegebenen Erfahrung, welche zunächst bloße Erscheinung ist, der durch den Intellekt bedingten Form dieser Erscheinung angehört, und was, nach dessen Abziehung, dem Dinge an sich übrig bleibt. Und wenn gleich Keiner, durch die Hülle der Anschauungsformen hindurch, das Ding an sich erkennen kann, so trägt andererseits doch Jeder dieses in sich, ja, ist es selbst: daher muß es ihm im Selbstbewußtsein, wenn auch noch bedingterweise, doch irgendwie zugänglich sein. Die Brücke also, auf welcher die Metaphysik über die Erfahrung hinausgelangt, ist nichts Anderes, als eben jene Zerlegung der Erfahrung in Erscheinung und Ding an sich, worin ich Kants größtes Verdienst gesetzt habe." Demnach geht die Metaphysik eigentlich nie über die Erfahrung hinaus, sondern eröffnet nur das wahre Verständniß der in ihr vorliegenden Welt. Sie ist Erfahrungswissenschaft, aber nicht einzelne Erfahrungen, sondern das Ganze und Allgemeine aller Erfahrung ist ihr Gegenstand und ihre Quelle. „Ich lasse ganz und gar Kants Lehre bestehen, daß die Welt der Erfahrung bloße Erscheinung sei und daß die Erkenntnisse a priori bloß in Bezug auf diese gelten: ich aber füge hinzu, daß sie gerade als Erscheinung die Manifestation desjenigen ist, was erscheint, und nenne es mit ihm das Ding an sich. Dieses muß daher sein Wesen und seinen Charakter in der Erfahrungswelt ausdrücken, mithin solcher aus ihm herauszudeuten sein, und zwar aus dem Stoff, nicht aus der bloßen Form der Erfahrung. Demnach ist die Philosophie nichts Anderes als das richtige universelle Verständniß der Erfahrung selbst, die wahre Auslegung ihres Sinnes und Gehaltes."

2. Das Ansichseiende.

Nachdem Schopenhauer im Anfange seines Hauptwerkes es für eine keiner anderen an Gewißheit nachstehende Wahrheit erklärt hat, daß die ganze uns umgebende Welt nur als Vorstellung dasei, nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt, Anschauung des Anschauenden sei (vergleiche oben

S. 403), fügt er alsbald hinzu: jedem kündige das innere Widerstreben, mit dem er diese Auffassung der Welt annehme, an, daß sie, ihrer Wahrheit unbeschadet, eine einseitige, folglich durch irgend eine willkürliche Abstraktion hervorgerufene sei. Es genügt uns nicht, sagt er im Eingange des zweiten Buches, welches diese Einseitigkeit zu ergänzen bestimmt ist, zu wissen, daß wir Vorstellungen haben, daß sie solche und solche sind und nach diesen und jenen Gesetzen zusammenhängen; wir wollen die Bedeutung der Vorstellung, die wir die Welt nennen, wissen, wir fragen, ob diese Welt nichts weiter als Vorstellung sei, in welchem Falle sie wie ein wesenloser Traum oder ein gespensterhaftes Luftgebilde an uns vorüberziehen müßte, nicht unserer Beachtung werth, oder ob sie noch etwas Anderes, noch etwas außerdem ist, und was sodann dieses sei.

Unrichtig wäre es nach seiner Ansicht, mit Kant die Annahme an sich seiender Dinge, deren Erscheinung die Gegenstände der Erfahrung seien, auf einen Schluß nach dem Kausalitätsgesetze zu gründen. Daß diese Art, das Ding an sich einzuführen, mit Kants Lehre von dem Ursprunge und der Bedeutung des Kausalitätsgesetzes unvereinbar war, hat, wie er bemerkt, schon G. E. Schulze in seinem Aenesidemus weitläufig dargethan. Nicht minder würde sie der Abhandlung über die vierfache Wurzel des zureichenden Grundes widersprechen, welche gezeigt hat, daß das Gesetz der Kausalität sich nur auf die Objekte der Erfahrung bezieht, also nicht über die Welt der Erscheinungen hinausführen kann (vergleiche oben S. 409). Wenn die Dinge noch etwas Anderes als unsere Vorstellungen sind, wenn die objektive Welt, die Welt als Vorstellung, nicht die einzige, sondern nur die eine, gleichsam die äußere Seite der Welt ist, wenn es noch eine andere Seite der Welt giebt, die ihr innerstes Wesen, ihr Kern, das Ding an sich ist, so ist gleich so viel gewiß, daß dieses Andere etwas von der Vorstellung (dem Vorgestellten) völlig und seinem ganzen Wesen nach Grundverschiedenes sein muß, dem daher auch ihre Formen und Gesetze völlig fremd sein müssen, und daß man daher zu ihm nicht am Leitfaden derjenigen Gesetze gelangen kann, die nur Objekte, Vorstellungen, untereinander verbinden. — Nach Schopenhauer liegt also zwar den Erscheinungen ein Ansichseiendes zu Grunde; die Erscheinungen haben, wie er sich einmal ausdrückt, ein Ding an sich zum Substrate; aber dieses Ansichseiende ist nicht die Ursache davon, daß uns überhaupt etwas erscheint, daß das uns Erscheinende gerade so beschaffen ist, wie es ist, und daß die vielen wahrnehmenden Subjekte in ihren Wahrnehmungen so untereinander übereinstimmen, als nähmen sie alle dieselbe an sich seiende Welt wahr. Nicht nur, daß die Objekte unseres Wahrnehmens im Raum und in der Zeit sind und unter der Herrschaft des Satzes vom Grunde stehen, sondern auch die empirische Bestimmtheit, in der sie sich uns innerhalb dieser Formen

darstellen, ist von dem in ihnen erscheinenden Ansichseienden und seiner Beschaffenheit gänzlich unabhängig. Wenn daher auch das Ansichseiende verschwände, bliebe doch die Erscheinungswelt, und wenn an die Stelle desselben ein ganz Andersartiges träte, erlitte doch darum die Erscheinungswelt keine Veränderung. Nach einer Ursache oder einem Grunde dafür, daß überhaupt eine Erscheinungswelt und gerade eine so beschaffene für uns da ist, und daß im Großen und Ganzen die Erscheinungswelt aller anderen Menschen und aller Thiere der unsrigen gleich ist, kann überhaupt vernünftigerweise nicht gefragt werden, es müßte denn der Frage der Sinn gegeben werden, auf welche Art von Vorgängen in der Erscheinungswelt das ebenfalls zu den Vorgängen in der Erscheinungswelt gehörende Wahrnehmen nach einer Regel folge, und auf welche bestimmten Vorgänge das bestimmte Wahrnehmen dieses oder jenes Objektes (vergleiche oben S. 409); wir müssen bei dem bloßen Faktum stehen bleiben. Man dürfte von vornherein überzeugt sein, daß Schopenhauer sich diese Folgerungen nicht klar gemacht habe. Die weitere Ausführung seiner Metaphysik zeugt Schritt für Schritt davon, daß dem in der That so ist. Er schließt zwar nicht nach dem Kausalitätsgesetze auf ein den Erscheinungen zu Grunde liegendes Ansichseiendes, aber unverkennbar (zum Beweise genügen die am Schlusse des vorigen Abschnittes angeführten Stellen) betrachtet er das Ansichseiende, das er auf einem anderen Wege nachweisen zu können glaubt, als etwas, ohne welches die Erscheinungswelt nicht sein würde, und durch dessen Beschaffenheit die Erscheinungswelt in allem demjenigen, was den Inhalt der apriorischen Formen bildet, bestimmt ist. Er hat es also ebenso wenig wie Kant vermieden, von dem Kausalitätsgesetze einen transscendenten Gebrauch zu machen. Er denkt, so wenig er es auch Wort haben will, mit Kant das Ding an sich als die Ursache, welche unser Wahrnehmungsvermögen in Thätigkeit setzt und den apriorischen Formen desselben ihren Inhalt liefert. Ohne den Widerspruch, in den er dadurch mit seiner Lehre von der Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes geräth, zu bemerken, betrachtet er mit Kant die in das Objekt und das Subjekt zerfallende Erscheinungswelt als das Produkt zweier Faktoren, dessen, was das Objekt, und dessen, was das Subjekt an sich ist (vergleiche oben S. 410).

Wie sollen wir denn nun aber, wenn wir uns des Kausalitätsgesetzes nicht dazu bedienen dürfen, die Ueberzeugung begründen, daß die Welt noch etwas Anderes als bloße Vorstellung, daß sie Erscheinung eines Ansichseienden sei, und wie dem unwiderstehlichen Verlangen nach Erkenntniß dieses Ansichseienden Befriedigung verschaffen? Ist dem Wesen der Dinge von außen nimmermehr beizukommen, antwortet Schopenhauer, so müssen wir einen durch das Innere derselben führenden Weg einschlagen, der uns gleichsam durch Verrath die Festung öffnet. Ein solcher bietet sich uns aber nur

dann dar, wenn wenigstens Ein Ding uns noch auf andere Weise denn als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten und den Gesetzen dieser unterworfen, gegeben ist. Dies ist in der That der Fall. Wir selbst sind uns im Selbstbewußtsein noch auf eine andere Weise denn als Objekt gegeben, auf eine Weise, die uns den Schlüssel zu unserer eigenen Erscheinung giebt, uns unsere Bedeutung offenbart, uns das innere Getriebe unseres Wesens, unseres Thuns, unserer Bewegungen zeigt, — nämlich als das Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet. In unserem Willen also tritt uns das Ding an sich entgegen, dessen Erscheinung wir sind. Der von Kant entdeckten Wahrheit, daß man auf dem Wege der objektiven Erkenntniß, mithin von der Vorstellung ausgehend, bei der Außenseite der Dinge stehen bleiben muß und nie in ihr Inneres dringen und erforschen kann, was sie an sich selbst, d. h. für sich selbst, sein mögen, — dieser Wahrheit stellt sich als Gegengewicht die andere gegenüber, daß wir nicht bloß das erkennende Subjekt sind, sondern andererseits auch selbst zu den zu erkennenden Wesen gehören, selbst das Ding an sich sind, daß mithin zu jenem selbst-eigenen und inneren Wesen der Dinge, bis zu welchem wir von außen nicht dringen können, uns ein Weg von innen offen steht, gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung, die uns, wie durch Verrath, mit Einem Male in die Festung versetzt, welche durch Angriff von außen zu nehmen unmöglich war. „Das Ding an sich kann, eben als solches, nur ganz unmittelbar ins Bewußtsein kommen, nämlich dadurch, daß es selbst sich seiner bewußt wird: es objektiv erkennen wollen, heißt etwas Widersprechendes verlangen. Alles Objektive ist Vorstellung, mithin Erscheinung, ja bloßes Gehirnphänomen."

Zu einer eigentlichen, einer ganz adäquaten Erkenntniß des Ansichseienden soll uns allerdings auch das Selbstbewußtsein oder die innere Wahrnehmung nicht verhelfen können. Es läßt sich, sagt Schopenhauer, ganz unmittelbar einsehen, daß ein Widerspruch in der Behauptung liegt, ein Ding werde erkannt nach dem, was es an und für sich, d. h. außer aller Erkenntniß, sei; denn da unser Erkennen nur im Vorstellen mittelst subjektiver Funktionen besteht, liefert es stets bloße Erscheinungen, nicht das Wesen an sich der Dinge. „Wenn schon unsere Anschauung, mithin die ganze empirische Auffassung der sich uns darstellenden Dinge, wesentlich und hauptsächlich durch unser Erkenntnißvermögen bestimmt und durch dessen Formen und Funktionen bedingt ist, so kann es nicht anders ausfallen, als daß die Dinge auf eine von ihrem selbst-eigenen Wesen ganz verschiedene Weise sich darstellen und daher wie in einer Maske erscheinen, welche das darunter Versteckte immer nur voraussetzen, aber nie erkennen läßt; weshalb es dann als unergründliches Geheimniß durchblickt, und nie die Natur

irgend eines Dinges ganz und ohne Rückhalt in die Erkenntniß übergehen kann." Dies gilt auch von der inneren Wahrnehmung, welche wir von unserem eigenen Willen haben, und der daraus geschöpften Erkenntniß. Auch diese ist an die Form der Vorstellung gebunden und zerfällt daher in Subjekt und Objekt. „Denn auch im Selbstbewußtsein ist das Ich nicht schlechthin einfach, sondern besteht aus einem Erkennenden, Intellekt, und einem Erkannten, Wille; jener wird nicht erkannt, und dieser ist nicht erkennend, wenngleich beide in das Bewußtsein Eines Ich zusammenfließen ... Deshalb ist dieses Ich sich nicht durch und durch intim, gleichsam durchleuchtet, sondern ist opak und bleibt daher sich selber ein Räthsel. Also auch in der inneren Erkenntniß findet noch ein Unterschied statt zwischen dem Sein an sich ihres Objekts und der Wahrnehmung desselben im erkennenden Subjekt." Zwar „ist die innere Erkenntniß von zwei Formen frei, welche der äußeren anhängen, nämlich von der des Raums und von der alle Sinnesanschauung vermittelnden Form der Kausalität. Hingegen bleibt noch die Form der Zeit, wie auch die des Erkanntwerdens und Erkennens überhaupt." Andererseits darf man jedoch hieraus nicht schließen, daß wir mittelst der inneren Wahrnehmung ebenso wenig wie mittelst der äußeren etwas über das Ding an sich in Erfahrung bringen könnten, denn da sie von zwei Formen frei ist, an welche die äußere gebunden ist, so „ist die Wahrnehmung, in der wir die Regungen und Akte des eigenen Willens erkennen, bei Weitem unmittelbarer als jede andere: sie ist der Punkt, wo das Ding an sich am unmittelbarsten in die Erscheinung tritt und in größter Nähe vom erkennenden Subjekt beleuchtet wird." In der inneren Perception ist die Verhüllung, in der sich das Ding an sich darstellt, nur noch die allerleichteste; es bleibt nur noch insofern Erscheinung, als mein Intellekt von mir als dem Wollenden noch immer unterschieden bleibt und auch die Erkenntnißform der Zeit nicht ablegt; es tritt zwar noch nicht ganz nackt auf, hat aber doch seine Schleier großentheils abgeworfen. „Demzufolge läßt ... sich noch die Frage aufwerfen, was denn jener Wille ... zuletzt schlechthin an sich selbst sei? d. h. was er sei, ganz abgesehen davon, daß er sich als Wille darstellt, oder überhaupt *erscheint*, d. h. überhaupt erkannt wird. Diese Frage ist nie zu beantworten, weil, wie gesagt, das Erkanntwerden selbst schon dem Ansichsein widerspricht und jedes Erkannte schon als solches nur Erscheinung ist." —

Wie aus dem Vorstehenden erhellt, war Schopenhauer der Ansicht, daß wir uns in der inneren Wahrnehmung oder dem Selbstbewußtsein nur als wollend finden. Daß es auch ein Erkennen des Erkennens gebe, also, was doch wohl dasselbe heißt, daß wir uns auch unseres Erkennens oder Bewußtseins bewußt seien, stellt er ausdrücklich in Abrede. „Jede Erkenntniß, sagt er, setzt unumgänglich Subjekt und Objekt voraus. Da-

her ist auch das Selbstbewußtsein nicht schlechthin einfach, sondern zerfällt, eben wie das Bewußtsein von andern Dingen (d. i. das Anschauungsvermögen), in ein Erkanntes und ein Erkennendes. Hier tritt nun das Erkannte durchaus und ausschließlich als Wille auf. Demnach erkennt das Subjekt sich nur als ein Wollendes, nicht aber als ein Erkennendes. Denn das vorstellende Ich, das Subjekt des Erkennens, kann, da es, als nothwendiges Korrelat aller Vorstellungen, Bedingung derselben ist, nie selbst Vorstellung oder Objekt werden . . . Daher also giebt es kein Erkennen des Erkennens, weil dazu erfordert würde, daß das Subjekt sich vom Erkennen trennte und nun doch das Erkennen erkennte, was unmöglich ist. Auf den Einwand: »ich erkenne nicht nur, sondern ich weiß doch auch, daß ich erkenne«, würde ich antworten: Dein Wissen von deinem Erkennen ist von deinem Erkennen nur im Ausdruck unterschieden. »Ich weiß, daß ich erkenne«, sagt nicht mehr, als »Ich erkenne«, und dieses, so ohne weitere Bestimmung, sagt nicht mehr als »Ich«. Wenn dein Erkennen und dein Wissen von diesem Erkennen zweierlei sind, so versuche nur einmal jedes für sich allein zu haben, jetzt zu erkennen, ohne darum zu wissen, und jetzt wieder bloß vom Erkennen zu wissen, ohne daß dies Wissen zugleich das Erkennen sei. Freilich läßt sich von allem besonderen Erkennen abstrahiren und so zu dem Satze »Ich erkenne« gelangen, welches die letzte uns mögliche Abstraktion ist, aber identisch mit dem Satz »für mich sind Objekte« und dieser identisch mit dem »Ich bin Subjekt«, welcher nicht mehr enthält als das bloße »Ich«." — Wie man sieht, wird das, was in der ersten Hälfte dieser Ausführung geleugnet wird, in der zweiten ganz direkt zugestanden. Es giebt kein Erkennen des Erkennens, kein Bewußtsein des Bewußtseins, heißt es in der ersten, — es giebt ein solches, in der zweiten, nur mit dem Zusatze, daß das Erkennen, welches wir erkennen, mit diesem Erkennen, dessen Gegenstand es sei, oder das Bewußtsein, dessen wir uns bewußt seien, mit diesem unserem Bewußtsein von ihm identisch sei. Man wird also annehmen müssen, daß die erste, verneinende Behauptung nur ein ungenauer Ausdruck dessen ist, was Schopenhauer sagen wollte. Wir sind uns zwar — so wird man seinen Gedanken interpretiren müssen — nicht bloß unseres Wollens, sondern auch unseres Erkennens oder Bewußtseins bewußt, aber das Bewußtsein, welches wir von unserem Bewußtsein haben, kommt dem metaphysischen Bedürfnisse, dem Bedürfnisse, das Ansichseiende so weit als möglich zu erkennen, in keiner Weise zu Gute, weil es mit seinem Inhalte identisch ist, denselben also nicht als einen Gegenstand vor sich hat, oder weil das Ich, sofern es sich seiner als erkennenden bewußt ist, nicht in Subjekt und Objekt zerfällt. Diese Begründung der Ansicht, daß die innere Wahrnehmung, die wir von uns als erkennendem Wesen haben, nicht zur Erkenntnißquelle

der Metaphysik dienen könne, widerspricht aber dem, was Schopenhauer, wie oben berichtet wurde, über die Möglichkeit und die Unmöglichkeit einer Erkenntniß des Ansichseienden vorträgt. Denn daß wir in derjenigen inneren Wahrnehmung, die wir von unserem Wollen haben, das Ding an sich, dessen Erscheinung wir sind, noch nicht ganz unverhüllt sehen, soll darin seinen Grund haben, daß auch diese innere Wahrnehmung gleich der äußeren in Subjekt und Objekt zerfällt und daher sich noch nicht durch und durch intim ist, indem zwar das wollende Ich und dasjenige, von welchem es wahrgenommen wird, in das Bewußtsein Eines Ich zusammenfließen, aber das Ich, inwiefern es das wahrnehmende ist, doch nicht das wollende, und inwiefern es das wollende ist, doch nicht das wahrnehmende ist; wenn dem aber so ist, so müßte dem Ich in der nicht mehr in Subjekt und Objekt zerfallenden Wahrnehmung, die es von seinem Bewußtsein hat, die letzte Hülle seines an sich seienden inneren Wesens verschwinden, und in ihr besäße es eine Quelle ganz adäquater metaphysischer Erkenntniß.

Alles, was außer dem Erkennen und Wollen als Inhalt des inneren Wahrnehmens angegeben zu werden pflegt, rechnet Schopenhauer zum Wollen. „Jeder, sagt er in der Abhandlung über die Freiheit des Willens, wird bei Beobachtung des eigenen Selbstbewußtseins bald gewahr werden, daß sein Gegenstand allezeit das eigene Wollen ist. Hierunter hat man aber freilich nicht bloß die entschiedenen, sofort zur That werdenden Willensakte und die förmlichen Entschlüsse nebst den aus ihnen hervorgehenden Handlungen zu verstehen, sondern wer nur irgend das Wesentliche, auch unter verschiedenen Modifikationen des Grades und der Art, festzuhalten vermag, wird keinen Anstand nehmen, auch alles Begehren, Streben, Wünschen, Verlangen, Sehnen, Hoffen, Lieben, Freuen, Jubeln u. dergl., nicht weniger alles Nichtwollen oder Widerstreben, alles Verabscheuen, Fliehen, Fürchten, Zürnen, Hassen, Trauern, Schmerzleiden, kurz alle Affekte und Leidenschaften, den Aeußerungen des Wollens beizuzählen, da diese Affekte und Leidenschaften nur mehr oder minder schwache oder starke, bald heftige und stürmische, bald leise Bewegungen des entweder gehemmten oder losgelassenen, befriedigten oder unbefriedigten eigenen Willens sind, und sich alle auf Erreichen oder Verfehlen des Gewollten, und Erdulden oder Ueberwinden des Verabscheuten, in mannigfaltigen Wendungen beziehen: sie sind also entschiedene Affektionen desselben Willens, der in den Entschlüssen und Handlungen thätig ist. Sogar aber gehört eben dahin das, was man Gefühle der Lust und Unlust nennt: diese sind zwar in großer Mannigfaltigkeit von Graden und Arten vorhanden, lassen sich aber doch allemal zurückführen auf begehrende oder verabscheuende Affektionen, also auf den als befriedigt oder unbefriedigt, gehemmt oder

losgelassen sich seiner bewußt werdenden Willens selbst: ja dieses erstreckt sich bis auf die körperlichen, angenehmen oder schmerzlichen, und alle zwischen diesen beiden liegenden zahllosen Empfindungen, da das Wesen aller dieser Affektionen darin besteht, daß sie als ein dem Willen Gemäßes oder ihm Widerwärtiges unmittelbar ins Bewußtsein treten." Während Schopenhauer hier alle weder angenehmen noch unangenehmen Empfindungen zu den Affektionen des Willens rechnet, sagt er in seinem Hauptwerke von denjenigen, welche dem Verstande die Data liefern, aus denen er Anschauungen macht, den eigenthümlichen, spezifischen, naturgemäßen Affektionen des Gesichts, des Gehörs und des Getastes, sie seien als bloße Vorstellungen zu betrachten, während man gänzlich Unrecht habe, wenn man Schmerz und Lust Vorstellungen nenne. Genauer und bestimmter wäre wohl in seinem Sinne zu sagen, daß überhaupt alle Affektionen der Sinne, die nicht Gefühle der Lust oder der Unlust seien, sowie in denjenigen, welche mehr als bloße Gefühle seien, indem durch sie auch etwas erkannt werde, dieses Mehr zu den Vorstellungen d. i. den Verhaltungsweisen des Erkenntnißvermögens, also zu dem, wovon wir gar keine innere Wahrnehmung haben, gehöre. Die Frage, wie es Affektionen der Sinne geben könne, die nicht auch Affektionen des Willens seien, während doch die Metaphysik lehre, daß der Wille und der Leib dasselbe Wesen, nur auf verschiedene Weise wahrgenommen, seien, scheint er sich nicht gestellt zu haben.

Was das Wollen sei, läßt sich nach Schopenhauer nicht weiter definiren oder beschreiben, eben deshalb, weil es das unmittelbarste aller unserer Erkenntnisse ist. Man kann nur sagen, was es nicht sei. In dieser Hinsicht aber ist vor Allem festzustellen, daß das unmittelbar Bekannte und sehr genau Vertraute, was wir im Innern unseres eigenen Selbst als Willen finden, weit davon entfernt, wie alle bisherigen Philosophen annahmen, von der Erkenntniß unzertrennlich und sogar ein bloßes Resultat derselben zu sein, von dieser, die ganz sekundär und späteren Ursprungs ist, grundverschieden und völlig unabhängig ist, folglich auch ohne sie, also völlig bewußtlos, ganz blind, bestehen und sich äußern kann. Wie es möglich sei, daß in dem Einen Ich so toto genere verschiedene Thätigkeiten wie Wollen und Vorstellen vereinigt seien, erklärt Schopenhauer in der Schrift über den Satz vom Grunde für ein unlösbares Problem. „Die Identität nun aber des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt, heißt es hier, vermöge welcher (und zwar nothwendig) das Wort Ich beide einschließt und bezeichnet, ist der Weltknoten und daher unerklärlich. Denn nur die Verhältnisse der Objekte sind uns begreiflich: unter diesen aber können zwei nur insofern Eins sein, als sie Theile eines Ganzen sind. Hier hingegen, wo vom Subjekt die Rede ist, gelten die

Regeln für das Erkennen der Objekte nicht mehr, und eine wirkliche Identität des Erkennenden mit dem als wollend Erkannten, also des Subjekts mit dem Objekte, ist unmittelbar gegeben. Wer aber das Unerklärliche dieser Identität sich recht vergegenwärtigt, wird sie mit mir das Wunder κατ' ἐξοχήν nennen." In seinem Hauptwerke sagt er jedoch, die ganze gegenwärtige Schrift sei gewissermaßen die Erklärung des in der Abhandlung über den Satz vom Grunde von ihm als das Wunder κατ' ἐξοχήν bezeichneten Zusammenfallens des wollenden und des erkennenden Subjektes in dem sich seiner selbst bewußten Ich. —

Von ihrem ersten Satze, daß der Wille, den wir in uns wahrnehmen, der an sich seiende (allerdings noch von einer leichten Hülle umgebene) Kern unseres Wesens ist, schreitet Schopenhauers Metaphysik mit der Behauptung fort, daß unser Wille und unser Leib dasselbe, nur auf zwei verschiedene Weisen wahrgenommene Ding seien, oder daß der Leib die Erscheinung unseres Willens sei. „Dem Subjekt des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung . . . sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet. Jeder wahre Akt seines Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes: er kann den Akt nicht wirklich wollen, ohne zugleich wahrzunehmen, daß er als Bewegung des Leibes erscheint. Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, . . . sondern sie sind eins und dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben. Die Aktion des Leibes ist nichts Anderes als der objektivirte d. h. in die Anschauung getretene Akt des Willens . . . Ich werde daher den Leib . . . die Objektität des Willens nennen . . . Willensbeschlüsse, die sich auf die Zukunft beziehen, sind bloße Ueberlegungen der Vernunft über das, was man dereinst wollen wird, nicht eigentliche Willensakte. . . . In der Reflexion allein ist Wollen und Thun verschieden: in der Wirklichkeit sind sie Eins. Jeder wahre, echte, unmittelbare Akt des Willens ist sofort und unmittelbar auch erscheinender Akt des Leibes: und diesem entsprechend ist andererseits jede Einwirkung auf den Leib sofort und unmittelbar auch Einwirkung auf den Willen: sie heißt als solche Schmerz, wenn sie dem Willen zuwider, Wohlbehagen, Wollust, wenn sie ihm gemäß ist." Beweisen d. h. als mittelbare Erkenntniß aus einer anderen unmittelbaren ableiten läßt sich die Erkenntniß der Identität des Willens und des Leibes nicht, eben weil sie selbst die unmittelbarste ist; sie muß als solche aufgefaßt und festgehalten werden.

In der Erkenntniß der Identität unseres Willens, welcher der an sich seiende innere Kern unseres Selbst ist, mit unserem Leibe besitzen wir nun nach Schopenhauer den Schlüssel, in das Innere und Ansichseiende auch alles dessen, was uns bloß in der Vorstellung gegeben ist, einzudringen; sie ist die einzige enge Pforte zur Erkenntniß des innersten Wesens der gesammten Natur. Vorausgesetzt nämlich, daß die Objekte außerhalb unseres eigenen Leibes ebenfalls mehr als bloße Vorstellungen, daß sie nicht das sind, wofür der theoretische Egoismus sie hält, bloße Phantome, so folgt, daß auch sie ihrem innersten Wesen nach Wille sind, daß der Wille der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen ist, daß er dasjenige ist, was uns erscheint nicht nur in den unserer eigenen ganz ähnlichen Erscheinungen, den Menschen und Thieren, sondern auch in der Kraft, welche in der Pflanze treibt und vegetirt, und in allen blinden Naturkräften, in der Krystallisation, im Magnetismus, in der Elektrizität, in den Wahlverwandtschaften, vermöge deren die Stoffe sich fliehen und suchen, trennen und vereinen, zuletzt sogar in der Schwere, welche in aller Materie so gewaltig strebt, den Stein zur Erde und die Erde zur Sonne zieht. Denn welche andere Art von Realität sollten wir den Objekten außer uns beilegen, da uns außer dem Willen und der Vorstellung gar nichts bekannt noch denkbar ist? Was aber jene Voraussetzung anbetrifft, so läßt sie sich allerdings nicht beweisen; der theoretische Egoismus, der sie bestreitet, indem er alle Objekte außerhalb des eigenen Individuums für bloße Erscheinungen erklärt, ist durch Beweise nimmermehr zu widerlegen. Allein der theoretische Egoismus ist zuverlässig in der Philosophie nie anders denn als skeptisches Sophisma, d. h. zum Schein, gebraucht worden; als ernstliche Ueberzeugung könnte er allein im Tollhause gefunden werden; er kann daher als eine kleine Grenzfestung angesehen werden, die zwar auf immer unbezwinglich ist, deren Besatzung aber durchaus auch nie aus ihr herauskann, daher man ihr vorbeigehen und ohne Gefahr sie im Rücken liegen lassen darf.

Um jedoch in der angegebenen Weise schließen zu dürfen, muß man, wie Schopenhauer einschärft, das Wort Wille in einer weiteren Bedeutung nehmen, als es sonst geschieht. Was sonst Wille genannt wird, ist bestimmter der vom Erkennen geleitete und ausschließlich nach Motiven, ja wohl gar nur nach abstrakten Motiven, also unter Leitung der Vernunft sich äußernde Wille, und dieser verhält sich zu dem, was jetzt unter Wille verstanden werden muß, wie die vorzüglichste Spezies zum Genus. In Bezug auf den herkömmlichen Sprachgebrauch ist es also eine denominatio a potiori, wenn das in den Erscheinungen Erscheinende, das Ding an sich, ganz allgemein als Wille bezeichnet wird. Wenn daher die Metaphysik sagt, die Kraft, welche den Stein zur Erde treibt, ist ihrem Wesen nach,

an sich und außer aller Vorstellung, Wille, so darf man diesem Satze nicht die tolle Meinung unterlegen, daß der Stein sich nach einem erkannten Motive bewege. Diese Erweiterung des Begriffes des Willens findet aber ihre Rechtfertigung darin, daß das, worin sie den Inhalt desselben findet, doch nichts Anderes ist als das uns unmittelbar bekannte innerste Wesen des Willens im engeren Sinne des Wortes. Wir vollziehen diese Erweiterung, indem wir aus der Erscheinung, die bisher allein Wille genannt wurde, ihr uns unmittelbar bekanntes, mit nichts Anderem vergleichbares innerstes Wesen in Gedanken rein aussondern und es dann auf alle schwächeren, undeutlicheren Erscheinungen desselben Wesens übertragen. Eben deshalb ist es durchaus kein bloßer Wortstreit, wenn hier verlangt wird, daß nicht, wie bisher, der Begriff des Willens unter denjenigen der Kraft subsumirt, sondern umgekehrt jede Kraft in der Natur als Wille gedacht werde. Denn führen wir den Begriff der Kraft, der nichts Anderes bedeutet als das Ursachsein der Ursache auf dem Punkte, wo es ätiologisch durchaus nicht weiter erklärlich, sondern eben die nothwendige Voraussetzung aller ätiologischen Erklärung ist, auf den des Willens zurück, so haben wir in der That ein Unbekannteres auf ein unendlich Bekannteres, ja, auf das einzige uns wirklich unmittelbar und ganz und gar Bekannte zurückgeführt und unsere Erkenntniß um ein sehr Großes erweitert; subsumiren wir dagegen den Begriff des Willens unter den der Kraft, so begeben wir uns der einzigen unmittelbaren Erkenntniß, die wir vom inneren Wesen der Welt haben.

Man darf ferner, wenn man schließt, daß, wie der eigene Leib, so auch die übrigen Objekte der äußeren Wahrnehmung ihrem inneren Wesen nach Wille seien, nicht vergessen, daß der Wille so, wie er sich uns im Selbstbewußtsein darstellt, noch nicht ganz unverhülltes Ding an sich ist, und daß dasjenige, was hier an ihm nur Erscheinung ist, auch insofern, als er das innere Wesen der Objekte der äußeren Wahrnehmung ist, zu seiner bloßen Erscheinung gerechnet werden muß. Es ist dieses sein Behaftet-sein mit den Formen der Zeit und der Motivation, und folglich, da Zeit und Raum das principium individuationis sind (vergleiche oben S. 418) und nur in der Zeit Veränderung möglich ist, seine Einzelheit und seine Veränderlichkeit. Demnach giebt es — Schopenhauer selbst zieht diese Folgerung — nicht eine Mehrheit von Dingen an sich, sondern es ist derselbe Wille, der in allen Erscheinungen, unserem Leibe und den Objekten außer ihm, erscheint; der Wille als Ding an sich ist Einer, jedoch nicht wie ein Objekt Eines ist, dessen Einheit nur im Gegensatze der möglichen Vielheit erkannt wird und also gleich dieser zur bloßen Erscheinungsform gehört, noch auch wie ein Begriff Eins ist, der nur durch Abstraktion von der Vielheit entstanden ist, sondern er ist Eines als das, was außer

Zeit und Raum, dem principio individuationis, d. i. der Möglichkeit der Vielheit, liegt. Ungeachtet der Vielheit der Dinge in Raum und Zeit, welche sämmtlich seine Objektität sind, ist er untheilbar, und auch das Mehr und Minder trifft nur die Erscheinung d. i. die Sichtbarkeit, die Objektivation; er ist also in jeglichem Dinge der Natur ganz und ungetheilt gegenwärtig, nur von seiner Erscheinung ist ein höherer Grad in der Pflanze als im Stein, im Thiere ein höherer als in der Pflanze. Und dieser das Erscheinende in allen Erscheinungen ausmachende Eine untheilbare Wille ist völlig frei von Wechsel wie von Dauer und liegt ganz außerhalb des Satzes vom Grunde, ist schlechthin grundlos.

Schon im vorigen Abschnitte (S. 410) ist beiläufig auf den Widerspruch hingewiesen worden, in welchen sich der Idealismus Schopenhauers gleich demjenigen Kants verwickelt, indem er auch das wahrnehmende Subjekt, inwiefern es wahrnehmendes ist, für eine bloße Erscheinung erklärt. Wenn nämlich das Wahrnehmen bloße Erscheinung wäre, so wären seine Objekte nicht wirkliche, sondern nur scheinbare Erscheinungen; und sind umgekehrt, wie der Idealismus zugiebt, die Objekte des Wahrnehmens wirkliche und nicht bloß scheinbare Erscheinungen, so ist das Wahrnehmen selbst keine bloße Erscheinung, sondern findet in der Welt der Dinge an sich statt. Daß das Sein von Erscheinungen für mich selbst nicht wieder eine bloße Erscheinung sei, heißt nichts Anderes, als daß mein Wahrnehmen nicht bloße Erscheinung, sondern ein Geschehen an sich sei. Und angenommen, es verhalte sich in der That so, wie aus der Behauptung, daß mein Wahrnehmen bloße Erscheinung sei, folgen würde, das Sein von Erscheinungen für mich sei in der That selbst wieder eine bloße Erscheinung, so wäre damit, da zu jeder Erscheinung ein Wahrnehmen gehört, für welches sie Erscheinung ist, anerkannt, daß ich mein Wahrnehmen selbst wieder wahrnehme, und daß wenigstens mein Wahrnehmen meines Wahrnehmens nicht wiederum bloße Erscheinung sei. Auch wenn man mit Fichte und Schopenhauer (vergleiche oben S. 426) der Ansicht ist, daß alles Wahrnehmen zugleich mit seinem Gegenstande sich selbst erfasse, daß also das Wahrnehmen mit den bloßen Erscheinungen dieses gemeinsam habe, nur als Inhalt des Wahrnehmens vorzukommen, so muß man doch dem sich selbst zum Inhalte habenden Wahrnehmen das wirkliche Sein oder Ansichsein zugestehen, welches den Bildern, zu denen ein von ihnen verschiedenes Wahrnehmen gehört, und die außer diesem Wahrnehmen keinen Bestand haben, fehlt. Wer sich hiernach noch nicht von der Unhaltbarkeit der Behauptung, daß auch das Wahrnehmen bloße Erscheinung sei, überzeugen kann, erwäge doch einmal, wie denn, wenn zum Ansichseienden in keiner Weise ein Wahrnehmen gehörte, eine Welt der Erscheinungen und mit ihr ein Wahrnehmen, dessen Objekt sie wäre, zu dem Ansichseienden hinzukomme oder auch nur hinzuzukommen scheinen könnte.

Ganz in derselben Weise wie die Behauptung, daß das Wahrnehmen, widerspricht sich nun auch die, daß die Vielheit und die Veränderung bloße Erscheinung sei, wie schon in dem von der eleatischen Lehre handelnden Abschnitte (I S. 28) kurz gezeigt ist. Denn sind Vielheit und Veränderung wirkliche und nicht bloß scheinbare Erscheinungen, so ist das Wahrnehmen, dessen Gegenstand sie sind, selbst keine bloße Erscheinung, sondern ein zur Welt des Ansichseienden gehörendes Verhalten; dieses Wahrnehmen aber ist, als Wahrnehmen von Vielheit und Veränderung, eine auf vielfache Weise bestimmte und sich verändernde Thätigkeit; mithin giebt es in der Welt des Ansichseienden Vielheit und Veränderung. Wenn, wie Schopenhauer mit den Eleaten lehrt, nichts Anderes existirte als ein einziges alle Vielheit und allen Wechsel von sich ausschließendes Wesen, wo sollte dann der Schein herkommen, daß es Vielheit und Wechsel gebe, — welchen Ort könnte man dann diesem Scheine, der doch selbst etwas Wirkliches ist, im Gebiete des Wirklichen oder Ansichseienden anweisen?

In einen weiteren Widerspruch verwickelt sich Schopenhauer, indem er der Vielheit und der Veränderung der Objekte der äußeren Wahrnehmung eine Vielheit und Veränderung ihrer nicht wahrnehmbaren inneren Kerne, deren Erscheinung sie sein sollen, korrespondiren läßt, wie er es thut, wenn er jeden Menschen, jedes Thier und jede ursprüngliche Naturkraft als Erscheinung eines besonderen Willens und jede äußerlich wahrnehmbare Wirkung als Erscheinung einer besonderen Willensaktion betrachtet. Denn einerseits soll diese zum Innern der Dinge gehörende Vielheit und Veränderung selbst noch bloße Erscheinung sein, die letzte Hülle, hinter der sich das Ansichseiende, der Eine untheilbare und unveränderliche Wille, verbirgt, andererseits aber kann doch dasjenige, dessen Erscheinung die der äußeren Wahrnehmung sich darstellende Vielheit und Veränderung ist, nicht selbst wieder bloße Erscheinung sein. Das Dasein unser selbst als wahrnehmender Subjekte vorausgesetzt (welche Voraussetzung freilich, wie oben gezeigt wurde, dem Idealismus Schopenhauers widerspricht), ließe es sich vielleicht denken, daß das Ansichseiende, welches in Beziehung auf die Welt der Erscheinungen als Wille gedacht werden muß, von welchem wir aber nicht sagen können, was es schlechthin an sich sei (vergleiche oben S. 425), uns vermöge seiner uns unbekannten Beschaffenheit in der äußeren Wahrnehmung als eine, Vielheit und Wechsel enthaltende Welt erscheinen müsse. Aber wenn einmal zwischen den Einen Willen und die Objekte der äußeren Wahrnehmung ein bereits mit Vielheit und Veränderung behaftetes Inneres dieser Objekte, dessen Erscheinung sie seien, eingeschoben wird, so kann man dieses Innere nicht anders denken denn als ein wirkliches, an sich seiendes Erzeugniß des Einen Willens, als das Resultat einer wirklichen Entfaltung desselben. Nur in dem Sinne, in

welchem Hegel die Wörter Ansichsein oder Wesen und Erscheinung gebraucht, nicht aber in dem Kantischen, können dieselben dann dazu dienen, das Verhältniß des Einen Willens zu der Vielheit der besonderen Willen, welche das Innere der Phänomene der äußeren Wahrnehmung bilden sollen, und der Reihe ihrer Aktionen zu bezeichnen.

Daß es ein Widerspruch ist, dem vielfältigen und beweglichen Wollen, dessen Erscheinung die äußerlich wahrnehmbare, die räumlich-materielle Welt sein soll, selbst wieder nur die Bedeutung einer Erscheinung (im Kantischen Sinne des Wortes), nämlich der unmittelbaren Erscheinung des Einen untheilbaren und unbeweglichen Willens, beizumessen, läßt sich bezüglich eines Theiles desselben, nämlich desjenigen, dessen Erscheinung die blinden Naturkräfte sein sollen, noch auf besondere Weise zeigen. Denn während das Wollen der mit Bewußtsein begabten Dinge, also der Thiere und Menschen, Erscheinung für ein wahrnehmendes Subjekt, nämlich sie selbst, ist, fehlt zu demjenigen, welches sich in den blinden Naturkräften, z. B. in der krystallbildenden Kraft oder in der Schwere, äußert, das Subjekt, für welches es Erscheinung wäre. Es kann ja weder von den Dingen, deren Inneres es ist, noch von den Thieren und Menschen wahrgenommen werden, da die ersteren überhaupt kein Wahrnehmungsvermögen besitzen, die letzteren aber innerlich nur sich selbst und äußerlich nur solches, was räumliche Erscheinung des Willens ist, wahrnehmen. Das in den blinden Naturkräften sich äußernde Wollen ist also Erscheinung, ohne daß ein Wesen da wäre, für welches es Erscheinung wäre, was ohne Zweifel auch nach den Begriffen der Schopenhauerschen Metaphysik, die es nicht müde wird, den Satz: Kein Objekt ohne Subjekt — einzuschärfen, ein Widerspruch ist.

Schopenhauer setzt seine Lehre vom Willen als dem in allen Erscheinungen Erscheinenden zur Philosophie Kants in Beziehung. Kant habe in seiner schönen Erklärung des Zusammenbestehens der Freiheit mit der Nothwendigkeit den Willen als das der Erscheinung des Menschen zu Grunde liegende Ding an sich gedacht, indem er diesem Dinge an sich Freiheit zugeschrieben habe. Hier liege also der Punkt, wo Kants Philosophie auf die seinige hinleite, oder wo diese aus jener als ihrem Stamme hervorgehe. „Was nun also Kant von der Erscheinung des Menschen und seines Thuns lehrt, das dehnt meine Lehre auf alle Erscheinungen in der Natur aus, indem sie ihnen den Willen als Ding an sich zu Grunde legt." „Kant ist mit seinem Denken nicht zu Ende gekommen: ich habe bloß seine Sache durchgeführt. Demgemäß habe ich, was Kant von der menschlichen Erscheinung allein sagt, auf alle Erscheinung überhaupt, als welche von jener nur dem Grade nach verschieden ist, übertragen, nämlich daß das Wesen an sich derselben ein absolut Freies, d. h. ein Wille ist."

Daß schon Fichte das Wollen für den eigentlichen wesentlichen Charakter der Vernunft, das Ursprüngliche im Ich, dessen Erzeugniß erst das theoretische Vermögen sei, für die innigste Wurzel des Ich, auf der alles Andere erst aufgetragen werde, und den Leib für die Erscheinung des wollenden Ich in der äußeren Wahrnehmung erklärt hatte (vergleiche oben S. 214), daß ferner Schelling offenbar sein die Natur produzirendes Absolutes als eben das, was Schopenhauer Wille nennt, gedacht und später (in den Untersuchungen über die menschliche Freiheit) für den Grund der Existenz Gottes und aller Dinge die Sehnsucht oder den Willen, in welchem noch kein Verstand ist, erklärt hatte (vergleiche oben S. 301), erwähnt Schopenhauer in seinem Hauptwerke nicht. Vielmehr behauptet er noch im zweiten Bande desselben, alle ihm vorangegangenen Philosophen, vom ersten bis zum letzten, hätten das eigentliche Wesen oder den Kern des Menschen in das erkennende Bewußtsein gesetzt und demnach das Ich als zunächst und wesentlich erkennend und erst infolge hiervon, sekundärer- und abgeleiteterweise, als wollend aufgefaßt und dargestellt, erst von ihm sei dieser uralte und ausnahmslose Grundirrthum, dieses enorme *πρῶτον ψεῦδος*, beseitigt und die naturgemäße Beschaffenheit der Sache zum völlig deutlichen Bewußtsein gebracht. Erst in den Parerga kommt er, veranlaßt durch den inzwischen erfolgten Hinweis auf die Abhängigkeit seiner Lehre von der Fichteschen und Schellingschen, auf diesen Punkt zu sprechen. Man dürfe sich nicht wundern, bemerkt er, wenn in den ebenfalls von Kant ausgehenden Philosophemen Fichtes und Schellings sich Spuren des von ihm selbst aufgestellten Grundgedankens finden ließen, wiewohl sie dort ohne Folge, Zusammenhang und Durchführung aufträten und demnach als ein bloßer Vorspuk seiner Lehre anzusehen seien. Nur wer eine Wahrheit aus ihren Gründen erkannt und in ihren Folgen durchdacht, ihren ganzen Inhalt entwickelt, den Umfang ihres Bereichs übersehen und sie sonach, mit vollem Bewußtsein ihres Werthes und ihrer Wichtigkeit, deutlich und zusammenhängend dargelegt habe, sei ihr Urheber, gleichwie Kolumbus der Entdecker Amerikas sei, nicht aber der erste Schiffbrüchige, den die Wellen einmal dort abgeworfen hätten.

3. Die Natur.

Der allgemeinen Lehre, daß die Dinge, die wir äußerlich wahrnehmen, sämmtlich Erscheinungen eines gleich ihnen vielfältigen und in steter Veränderung begriffenen Wollens seien, welches seinerseits wieder Erscheinung eines einzigen, alle Vielheit und allen Wechsel von sich ausschließenden Willens sei, fügt Schopenhauer alsbald eine nähere Bestimmung hinzu,

die dann ihre Ausführung in einer Reihe naturphilosophischer Betrachtungen findet, — die Bestimmung, daß die Objektivation des Einen Willens, d. i. sein Hervortreten in die Erscheinung, in die Sichtbarkeit, so unendliche Abstufungen habe, wie sie zwischen der schwächsten Dämmerung und dem hellsten Sonnenlichte, dem stärksten Tone und dem leisesten Nachklange seien.

Die Stufen der Objektivation oder der Objektität des Willens sind die ursprünglichen Kräfte, die selbst keine Ursachen mehr haben, und bei denen daher schließlich alle ätiologische Erforschung der Natur stehen bleiben muß, oder, genauer, die einfachen, das Wesen des Einen Willens mehr oder weniger ausdrückenden Willensakte, deren Erscheinung die ursprünglichen Kräfte sind. Sie gehören der Welt der Erscheinungen an, aber sie haben die untergeordneten Formen der Erscheinung, welche alle wir unter dem Satz vom Grunde begreifen, abgelegt, oder vielmehr sind noch nicht in sie eingetreten; nur die erste und allgemeinste Form haben sie beibehalten, die der Vorstellung überhaupt, des Objektseins für ein Subjekt. In zahllosen Individuen ausgedrückt, stehen sie als deren unerreichte Musterbilder oder als die ewigen Formen der Dinge da, nicht selbst in Raum und Zeit, das Medium der Individuen, eintretend, sondern feststehend, keinem Wechsel unterworfen, immer seiend, nie geworden, während die Individuen, die ihre Erscheinungen sind, immer werden und nie sind. Sie sind also nichts Anderes als die Platonischen Ideen und die substantiellen Formen des Aristoteles.

Es ist eine Verirrung der Naturwissenschaft, wenn sie die höheren Formen der Objektität des Willens zurückführen will auf niedere, da das Verkennen und Leugnen ursprünglicher und für sich bestehender Naturkräfte ebenso fehlerhaft ist wie die grundlose Annahme eigenthümlicher Kräfte, wo bloß eine besondere Erscheinungsart schon bekannter stattfindet. Die Aetiologie verkennt ihr Ziel, wenn sie dahin strebt, alles organische Leben auf Chemismus oder Elektrizität, allen Chemismus auf Mechanismus, diesen aber wieder theils auf den Gegenstand der Phoronomie, d. i. Zeit und Raum zur Möglichkeit der Bewegung vereint, theils auf den der bloßen Geometrie, d. i. Lage im Raum, zurückzuführen, wofür insbesondere der in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts wieder aufgewärmte, aus Unwissenheit sich original dünkende, rohe Materialismus ein Beispiel ist welcher zunächst, unter stupider Ableugnung der Lebenskraft, die Erscheinungen des Lebens aus physikalischen und chemischen Kräften erklären, diese aber wieder aus dem mechanischen Wirken der Materie, Lage, Gestalt und Bewegung erträumter Atome entstehen lassen und so alle Kräfte der Natur auf Stoß und Gegenstoß zurückführen möchte, als welche sein Ding an sich sind. „Gesetzt, dieses ginge so an, so wäre freilich Alles erklärt und ergründet, ja zuletzt auf ein Rechenexempel zurückgeführt, welches dann das

Allerheiligste im Tempel der Weisheit wäre, zu welchem der Satz vom Grunde glücklich geleitet hätte. Aber aller Inhalt der Erscheinung wäre verschwunden, nur bloße Form übrig geblieben ... Nun aber geht es nicht so an: Phantasien, Sophistikationen, Luftschlösser hat man in jener Art zu Stande gebracht, keine Wissenschaft. Es ist gelungen und gab, so oft es gelang, einen wahren Fortschritt, die vielen und mannigfaltigen Erscheinungen in der Natur auf einzelne ursprüngliche Kräfte zurückzuführen: man hat mehrere, anfangs für verschieden gehaltene Kräfte und Qualitäten eine aus der anderen abgeleitet (z. B. den Magnetismus aus der Elektrizität) und so ihre Zahl vermindert: die Aetiologie wird am Ziele sein, wenn sie alle ursprünglichen Kräfte der Natur als solche erkannt und aufgestellt und ihre Wirkungsarten, d. h. die Regel, nach der, am Leitfaden der Kausalität, ihre Erscheinungen in Raum und Zeit eintreten und sich untereinander ihre Stelle bestimmen, festgesetzt haben wird: aber stets werden Urkräfte übrig bleiben, stets wird, als unauflösliches Residuum, ein Inhalt der Erscheinung bleiben, der nicht auf ihre Form zurückzuführen, also nicht nach dem Satze vom Grunde aus etwas Anderem zu erklären ist."

Als die niedrigste Stufe der Objektivation des Willens stellen sich die allgemeinsten Kräfte der Natur dar, welche theils in jeder Materie ohne Ausnahme erscheinen, wie die Schwere und die Undurchdringlichkeit, theils sich untereinander in die überhaupt vorhandene Materie getheilt haben, so daß einige über diese, andere über jene, eben dadurch spezifisch verschiedene Materie herrschen, wie Starrheit, Flüssigkeit, Elastizität, Elektrizität, Magnetismus, chemische Eigenschaften. Eine höhere Stufe bildet die Lebenskraft der Pflanze, welche als untergeordnete Stufen alle Gattungen und Arten der Pflanzen in sich faßt, wieder eine höhere das animalische Leben, in welchem wieder jede Thierspezies eine besondere Stufe ausmacht, die höchste das Menschengeschlecht. Die Materie ist das allgemeine Substrat der Objektivation des Willens, oder vielmehr die Objektivation selbst in abstracto genommen, d. h. abgesehen von aller Form, die Sichtbarkeit des Willens überhaupt, während der Charakter seiner bestimmten Erscheinungen an der Form und Qualität seinen Ausdruck hat.

Auf den oberen Stufen der Objektität des Willens sehen wir die Individualität bedeutend hervortreten. Je weiter abwärts, desto mehr verliert sich jede Spur von Individualcharakter in den allgemeinen der Spezies. „Während jeder Mensch als eine besonders bestimmte und charakterisirte Erscheinung des Willens, sogar gewissermaßen als eine eigene Idee anzusehen ist, bei den Thieren aber dieser Individualcharakter im Ganzen fehlt, indem nur noch die Spezies eine eigenthümliche Bedeutung hat, und seine Spur immer mehr verschwindet, je weiter sie vom Menschen abstehen, die Pflanzen endlich gar keine andere Eigenthümlichkeit des

Individuums mehr haben, als solche, die sich aus äußeren günstigen oder ungünstigen Einflüssen des Bodens und Klimas und anderen Zufälligkeiten vollkommen erklären lassen, so verschwindet endlich im unorganischen Reiche der Natur gänzlich alle Individualität. Bloß der Krystall ist noch gewissermaßen als Individuum anzusehen ... Das Individuum als solches, d. h. mit Spuren eines individuellen Charakters, findet sich durchaus nicht mehr in der unorganischen Natur. Alle ihre Erscheinungen sind Aeußerungen allgemeiner Naturkräfte, d. h. solcher Stufen der Objektivation des Willens, welche sich durchaus nicht (wie in der organischen Natur) durch die Vermittelung der Verschiedenheit der Individualitäten, die das Ganze der Idee theilweise aussprechen, objektiviren, sondern sich allein in der Spezies und diese in jeder einzelnen Erscheinung ganz und ohne alle Abweichung darstellen. Da Zeit, Raum, Vielheit und Bedingtsein durch Ursache nicht dem Willen, noch der Idee (der Stufe der Objektivation des Willens), sondern nur den einzelnen Erscheinungen dieser angehören, so muß in allen Millionen Erscheinungen einer solchen Naturkraft, z. B. der Schwere oder der Elektrizität, sie als solche sich ganz genau auf gleiche Weise darstellen, und bloß die äußeren Umstände können die Erscheinung modifiziren."

Auf der allerunterſten Stufe seiner Objektität, als welche der Kampf zwischen der Attraktions- und der Repulsionskraft oder der Schwere und der Undurchdringlichkeit zu betrachten ist, stellt sich der Wille dar als ein blinder Drang, ein finsteres, dumpfes Treiben, fern von aller unmittelbaren Erkennbarkeit. Als solcher blinder Drang und erkenntnißloses Streben erscheint er auch noch in der ganzen unorganischen Natur, in allen den ursprünglichen Kräften, welche aufzusuchen und ihre Gesetze kennen zu lernen, Physik und Chemie beschäftigt sind. „Von Stufe zu Stufe sich deutlicher objektivirend, wirkt dennoch auch im Pflanzenreich, wo nicht mehr eigentliche Ursachen, sondern Reize das Band seiner Erscheinungen sind, der Wille doch noch völlig erkenntnißlos, als finstere treibende Kraft, und so endlich auch noch im vegetativen Theil der thierischen Erscheinung, in der Hervorbringung und Ausbildung jedes Thieres und in der Unterhaltung der inneren Oekonomie desselben, wo immer nur noch bloße Reize seine Erscheinung nothwendig bestimmen. Die immer höher stehenden Stufen der Objektität des Willens führen endlich zu dem Punkt, wo das Individuum, welches die Idee darstellt, nicht mehr durch bloße Bewegung auf Reize seine zu assimilirende Nahrung erhalten konnte, weil solcher Reiz abgewartet werden muß, hier aber die Nahrung eine spezieller bestimmte ist, und bei der immer mehr angewachsenen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen das Gedränge und Gewirre so groß geworden ist, daß sie einander stören, und der Zufall, von dem das durch bloße Reize bewegte

Individuum seine Nahrung erwarten muß, zu ungünstig sein würde. Die Nahrung muß hier aufgesucht, ausgewählt werden, von dem Punkt an, wo das Thier dem Ei oder Mutterleibe, in welchem es erkenntnißlos vegetirte, sich entwunden hat. Dadurch wird hier die Bewegung auf Motive und wegen dieser die Erkenntniß nothwendig, welche also eintritt als ein auf dieser Stufe der Objektivation des Wollens erforderliches Hülfsmittel, μηχανή, zur Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung des Geschlechts. Sie tritt hervor, repräsentirt durch das Gehirn oder ein größeres Ganglion, eben wie jede andere Bestrebung oder Bestimmung des sich objektivirenden Willens durch ein Organ repräsentirt ist, d. h. für die Vorstellung sich als ein Organ darstellt. Allein mit diesem Hülfsmittel, dieser μηχανή, steht nun, mit einem Schlage, die Welt als Vorstellung da, mit allen ihren Formen, Objekt und Subjekt, Zeit, Raum, Vielheit und Kausalität. Die Welt zeigt jetzt die zweite Seite. Bisher bloß Wille, ist sie nun zugleich Vorstellung, Objekt des erkennenden Subjekts. Der Wille, der bis hierher im Dunkeln, höchst sicher und unfehlbar, seinen Trieb verfolgte, hat sich auf dieser Stufe ein Licht angezündet, als ein Mittel, welches nothwendig wurde, zur Aufhebung des Nachtheils, der aus dem Gedränge und der komplizirten Beschaffenheit seiner Erscheinungen eben den vollendetsten erwachsen würde.“ Das blinde Wirken des Willens und das von der Erkenntniß erleuchtete greifen jedoch in zwei Arten von Erscheinungen auf höchst überraschende Weise eines in das andere hinüber, nämlich in den Kunsttrieben der Thiere und im magnetischen Hellsehen. In der ersteren finden wir mitten in dem von der anschaulichen Erkenntniß und ihren Motiven geleiteten Thun der Thiere ein ohne diese, also mit der Nothwendigkeit des blind wirkenden Willens vollzogenes Thun, in der zweiten ein Eindringen des Lichtes der Erkenntniß in die Werkstätte des blindwirkenden Willens und Beleuchtet-werden der vegetativen Funktionen des menschlichen Organismus durch dasselbe.

Ist es gleich eine Verirrung der Naturwissenschaft, wenn sie die höheren Stufen der Objektität des Willens auf niedere zurückführen will, so ist doch nicht zu übersehen, daß in allen Ideen, d. h. in allen Kräften der unorganischen und allen Gestalten der organischen Natur, ein und derselbe Wille es ist, der sich offenbart, d. h. in die Form der Vorstellung, in die Objektität eingeht. Seine Einheit muß sich daher auch durch eine innere Verwandtschaft zwischen allen seinen Erscheinungen zu erkennen geben. Daß auf den höheren Stufen seiner Objektität, im Pflanzen- und Thierreiche, eine allgemeine durchgreifende Analogie aller Formen besteht, derselbe Grundtypus in allen Erscheinungen sich wiederfindet, ist eine von der vergleichenden Anatomie anerkannte Thatsache. Mit Recht aber haben die Naturphilosophen der Schellingischen Schule, deren Jagd nach Analogien

in der Natur freilich in vielen Fällen zur bloßen Witzelei ausartet, jene allgemeine Verwandtschaft und Familienähnlichkeit auch in den Ideen der unorganischen Natur nachgewiesen, wonach z. B. die chemische und die elektrische Anziehung, wenn sie auch nimmermehr auf diejenige durch die Schwere zurückgeführt werden dürfen, doch gleichsam als höhere Potenzen dieser angesehen werden dürfen. Sie haben insbesondere darauf aufmerksam gemacht, daß die Polarität ein Grundtypus fast aller Erscheinungen der Natur, vom Magnet und Krystall bis zum Menschen ist.

Die Reihenfolge der Erscheinungen des Willens beruht auf einer inneren Nothwendigkeit. „Obgleich im Menschen, als (Platonischer) Idee, der Wille seine deutlichste und vollkommenste Objektivation findet, so konnte dennoch diese allein sein Wesen nicht ausdrücken. Die Idee des Menschen durfte, um in der gehörigen Bedeutung zu erscheinen, nicht allein und abgerissen sich darstellen, sondern mußte begleitet sein von der Stufenfolge abwärts durch alle Gestaltungen der Thiere, durch das Pflanzenreich, bis zum Unorganischen: sie alle erst ergänzen sich zur vollständigen Objektivation des Willens; sie werden von der Idee des Menschen so vorausgesetzt, wie die Blüthen des Baumes Blätter, Aeste, Stamm und Wurzel voraussetzen: sie bilden eine Pyramide, deren Spitze der Mensch ist." „Wir finden aber auch jene innere, von der adäquaten Objektität des Willens unzertrennliche Nothwendigkeit der Stufenfolge seiner Erscheinungen in dem Ganzen dieser selbst, durch eine äußere Nothwendigkeit ausgedrückt, durch diejenige nämlich, vermöge welcher der Mensch zu seiner Erhaltung der Thiere bedarf, diese stufenweise eines des anderen, dann auch der Pflanzen, welche wieder des Bodens bedürfens, des Wassers, der chemischen Elemente und ihrer Mischungen, des Planeten, der Sonne, der Rotation und des Umlaufs um diese, der Schiefe der Ekliptik u. s. f."

Die höhere Idee oder Willensobjektivation kann nur dadurch hervortreten, daß sie die niedrigeren, welche ein ursprüngliches Recht an die Materie haben, in der sie sich ausprägt, überwältigt und sich dienstbar macht. Hierbei erleidet sie den Widerstand dieser, welche fortfahren, nach unabhängiger und vollständiger Aeußerung ihres Wesens zu streben. Wie der Magnet, der ein Eisen gehoben hat, einen fortdauernden Kampf mit der Schwere unterhält, ebenso unterhält jede Willenserscheinung, die sich im menschlichen Organismus darstellt, einen andauernden Kampf gegen die in demselben thätigen physischen und chemischen Kräfte. Man kann daher sagen, daß jeder Organismus die Idee, deren Abbild er ist, nur darstellt nach Abzug des Theiles seiner Kraft, welcher auf die Ueberwältigung der niedrigeren Ideen, die ihm die Materie streitig machen, verwendet wird.

Die Erkenntniß der Einheit des Willens als Dinges an sich, aus der sich die oben berührte innere Verwandtschaft aller Erscheinungen, die wunder=

same unverkennbare Analogie aller Produktionen der Natur erklärt, und derzufolge die Stufenreihe der Objektivationen eine innere und äußere Nothwendigkeit ist, führt weiter auch zum Verständnisse des Wesens und der Bedeutung der unleugbaren Zweckmäßigkeit der Natureinrichtung. Zunächst die innere Zweckmäßigkeit, d. i. die so geordnete Uebereinstimmung aller Theile eines einzelnen Organismus, daß die Erhaltung desselben und seiner Gattung daraus hervorgeht und daher als Zweck jener Anordnung sich darstellt, ist der Ausdruck der Einheit der als ein einziger Willensakt zu betrachtenden Idee, deren Erscheinung dieser Organismus ist. Wenn alle Organismen durch eine Succession von Entwickelungen nacheinander, welche durch eine Mannigfaltigkeit verschiedener Theile nebeneinander bedingt ist, ihre Idee darstellen, während in der unorganischen Natur die Idee sich in einer einzigen und immer gleichen Aeußerung offenbart, so hebt dieses nothwendige Nebeneinander der Theile und Nacheinander der Entwickelung doch nicht die Einheit der erscheinenden Idee auf. „Vielmehr findet diese Einheit nunmehr ihren Ausdruck an der nothwendigen Beziehung und Verkettung jener Theile und Entwickelungen miteinander, nach dem Gesetz der Kausalität. Da es der einzige und untheilbare und eben dadurch ganz mit sich selbst übereinstimmende Wille ist, der sich in der ganzen Idee als wie in einem Akt offenbart, so muß seine Erscheinung, obwohl in eine Verschiedenheit von Theilen und Zuständen auseinandertretend, doch in einer durchgängigen Uebereinstimmung derselben jene Einheit wieder zeigen: dies geschieht durch eine nothwendige Beziehung und Abhängigkeit aller Theile voneinander, wodurch auch in der Erscheinung die Einheit der Idee wiederhergestellt wird. Demzufolge erkennen wir nun jene verschiedenen Theile und Funktionen des Organismus wechselseitig als Mittel und Zweck voneinander, den Organismus selbst aber als den letzten Zweck aller.“ In derselben Weise wie die innere erklärt sich auch die äußere Zweckmäßigkeit, die sich in der Unterstützung und Hülfe zeigt, welche die Organismen von außen, sowohl von der unorganischen Natur als auch einer vom anderen, erhalten. Denn da die ganze Welt mit allen ihren Erscheinungen die Objektität des einen und untheilbaren Willens ist, die Idee, die sich zu allen anderen Ideen wie die Harmonie zu den einzelnen Stimmen verhält, so muß die Einheit des Willens sich auch in der Uebereinstimmung aller seiner Erscheinungen zu einander zeigen, zwischen allen Erscheinungen muß ein gegenseitiges sich Anpassen und Bequemen zu einander stattfinden. Hierbei ist zu erwägen, daß der Eine sich in der ganzen Welt objektivirende Wille keine Zeit kennt, indem diese Gestalt des Satzes vom Grunde nicht ihm, noch seiner ursprünglichen Objektität, den Ideen, angehört, sondern nur der Art und Weise, wie diese von den selbst vergänglichen Individuen erkannt werden, und daß daher nicht nur jede Spezies sich nach den vor-

gefundenen Umständen bequemte, sondern auch diese in der Zeit vorhergegangenen Umstände selbst ebenso Rücksicht nahmen auf die dereinst noch kommenden Wesen. So erklärt es sich, daß der Lauf der Planeten, die Neigung der Ekliptik, die Rotation der Erde, die Vertheilung des festen Landes und des Meeres, die Atmosphäre, das Licht, die Wärme sich ahnungsvoll den kommenden Geschlechtern lebender Wesen, deren Träger und Erhalter sie werden sollten, bequemten und ebenso der Boden der Ernährung der Pflanzen, diese der Ernährung der Thiere, diese der Ernährung anderer Thiere. — Die hiermit aufgestellte Erklärung der Zweckmäßigkeit der Natur ist gänzlich derjenigen, deren Urheber Anaxagoras war, entgegengesetzt, der physikotheologischen, die als Erstes und Ursprüngliches, wovon Alles ausgehe, einen νοῦς, eine Intelligenz, ein Vorstellendes annimmt. Nicht das Werk einer Intelligenz, sondern das des erkenntnißlosen Willens ist nach ihr alle Zweckmäßigkeit in der Natur. Zur Vorstellung, zur Intelligenz kommt es nach ihr erst in einem späten Punkte der Entwickelung der Dinge, im animalen Bewußtsein. Die Natur bringt das so zweckmäßig und so überlegt Scheinende ohne Ueberlegung und ohne Zweckbegriff, weil ohne Vorstellung, als welche ganz sekundären Ursprungs ist, zu Stande. Alles Bilden der Natur ist gleich dem nach einem Zweckbegriffe, und doch ganz ohne denselben. Wenn man freilich das Verhältniß von Mitteln und Zwecken in der Natur als unabhängig von unserer Betrachtung der Natur bestehend auffaßt, so muß man die in der Natur wirkende Kraft als einen durch Intelligenz geleiteten Willen denken. Allein als Mittel und Zwecke verhalten sich die Naturerscheinungen nur für unser Vorstellen. In der äußeren wie in der inneren Teleologie der Natur ist das, was wir als Mittel und Zweck denken müssen, überall nur die für unsere Erkenntnißweise in Raum und Zeit auseinandergetretene Erscheinung der Einheit des Willens. Die Zweckbeziehung ist nicht dem Willen als Dinge an sich, sondern nur seiner Erscheinung in Raum, Zeit und Kausalität eigenthümlich und wesentlich; sie gehört zur Art und Weise, wie der Wille Objekt, d. i. Vorstellung wird. Mit Recht lehrte also Kant, daß die Zweckmäßigkeit allererst von unserem Verstande in die Natur hineingebracht werde.

Ebenso wesentlich wie die Uebereinstimmung aller seiner Erscheinungen, die wir als Zweckmäßigkeit beurtheilen, ist dem Willen ein innerer Widerstreit, der uns in einem allgemeinen Kampfe der Natur entgegentritt. Nur aus dem Konflikte, in welchen mehrere niedrigere Stufen der Objektivation des Willens gerathen, kann die Erscheinung einer höheren Idee hervorgehen. Hat die höhere Idee den Sieg über die niedrigeren Stufen gewonnen, so hat sie doch, wie schon hervorgehoben wurde, immer noch das Streben dieser nach unabhängiger und vollständiger Aeußerung ihres Wesens zu be-

kämpfen. Jede Stufe der Objektivation macht der anderen die Materie, den Raum, die Zeit streitig. So sehen wir in der Natur überall Streit, Kampf und Wechsel des Sieges. „Die deutlichste Sichtbarkeit erreicht dieser allgemeine Kampf in der Thierwelt, welche die Pflanzenwelt zu ihrer Nahrung hat, und in welcher selbst wieder jedes Thier die Beute und Nahrung eines anderen wird, d. h. die Materie, in welcher seine Idee sich darstellte, zur Darstellung einer anderen abtreten muß, indem jedes Thier sein Dasein nur durch die beständige Aufhebung eines fremden erhalten kann, so daß der Wille zum Leben durchgängig an sich selber zehrt und in verschiedenen Gestalten seine eigene Nahrung ist, bis zuletzt das Menschengeschlecht, weil es alle anderen überwältigt, die Natur für ein Fabrikat zu seinem Gebrauch ansieht, dasselbe Geschlecht jedoch auch . . . in sich selbst jenen Kampf, jene Selbstentzweiung des Willens zur furchtbarsten Deutlichkeit offenbart, und homo homini lupus wird." Diesen im allgemeinen Kampfe der Natur erscheinenden inneren Widerstreit, der dem Willen wesentlich ist, kann das aus der Einheit des Willens entspringende sich Anpassen und sich Bequemen der Erscheinungen nicht tilgen. „Jene Harmonie geht nur so weit, daß sie den Bestand der Welt und ihrer Wesen möglich macht, welche daher ohne sie längst untergegangen wären. Daher erstreckt sie sich nur auf den Bestand der Spezies und der allgemeinen Lebensbedingungen, nicht aber auf den der Individuen. Wenn demnach, vermöge jener Harmonie und Akkomodation, die Spezies im Organischen und die allgemeinen Naturkräfte im Unorganischen nebeneinander bestehen, sogar sich wechselseitig unterstützen, so zeigt sich dagegen der innere Widerstreit des durch alle jene Ideen objektivirten Willens im unaufhörlichen Vertilgungskriege der Individuen jener Spezies und im beständigen Ringen der Erscheinungen jener Naturkräfte miteinander."

Es könnte nun noch die Frage aufgeworfen werden: was will denn zuletzt, oder wonach strebt jener Wille, der uns als das Wesen an sich der Welt dargestellt wird? Diese Frage beruht jedoch auf Verwechselung des Dinges an sich mit der Erscheinung. Nur das besondere Wollen, welches Erscheinung des Einen Willens ist, jeder einzelne Akt hat ein Ziel; zum Wesen des Willens an sich gehört Abwesenheit alles Ziels, aller Grenzen; er ist endloses Streben. Denn nur auf die Erscheinung, nicht auf das Ding an sich erstreckt sich der Satz vom Grunde, dessen Gestaltung auch das Gesetz der Motivation ist. So hat zwar jeder Mensch beständig Zwecke und Motive, „aber wenn man ihn fragte, warum er überhaupt will, oder warum er überhaupt dasein will, so würde er keine Antwort haben, vielmehr würde ihm die Frage ungereimt erscheinen: und hierin eben spräche sich eigentlich das Bewußtsein aus, daß er selbst nichts als Wille ist, dessen Wollen überhaupt sich also von selbst versteht und nur in seinen

einzelnen Akten, für jeden Zeitpunkt, der näheren Bestimmung durch Motive bedarf." Daß der Wille in der That Abwesenheit alles Zieles, aller Grenzen ist, offenbart sich am einfachsten auf der allerniedrigsten Stufe der Objektität, in der Schwere. „Denn wäre auch, nach ihrem Willen, alle existirende Materie in einen Klumpen vereinigt, so würde im Innern desselben die Schwere, zum Mittelpunkt strebend, noch immer mit der Undurchdringlichkeit, als Starrheit oder Elastizität, kämpfen. Das Streben der Materie kann daher stets nur gehemmt, nie und nimmer erfüllt oder befriedigt werden. So aber gerade verhält es sich mit allem Streben aller Erscheinungen des Willens. Jedes erreichte Ziel ist wieder Anfang einer neuen Laufbahn, und so ins Unendliche. Die Pflanze erhöht ihre Erscheinung vom Keim durch Stamm und Blatt zur Blüthe und Frucht, welche wieder nur der Anfang eines neuen Keimes ist, eines neuen Individuums, das abermals die alte Bahn durchläuft, und so durch unendliche Zeit. Ebenso ist der Lebenslauf des Thieres . . . Dasselbe zeigt sich endlich auch in den menschlichen Bestrebungen und Wünschen, welche ihre Erfüllung immer als letztes Ziel des Wollens uns vorgaukeln, sobald sie aber erreicht sind, sich nicht mehr ähnlich sehen und daher bald vergessen, antiquirt und eigentlich immer, wenngleich nicht eingeständlich, als verschwundene Täuschungen bei Seite gelegt werden." —

Im vorigen Abschnitte (S. 433 f.) wurde gegen die Annahme Schopenhauers, daß der innere Kern der Phänomene der äußeren Wahrnehmung oder das in denselben Erscheinende in etwas bestehe, was selbst wieder bloße Erscheinung oder Vorstellung sei, nämlich in einem mannigfaltigen und in jedem seiner Zweige durch unaufhörlich wechselnde Motive bewegten Wollen, der Einwand erhoben, daß sie in zwiefacher Hinsicht einen Widerspruch einschließe. Erstens denke man, indem man zwischen die Einheit und Wandellosigkeit des Willens, der das Ding an sich sein solle, und die Erscheinung desselben in der äußeren Wahrnehmung jenes vielfache Wollen einschiebe, dieses nothwendig als das Resultat einer wirklichen Entfaltung des Einen Willens, als Erscheinung desselben im Hegelschen Sinne des Wortes, also als etwas, was nicht bloße Erscheinung im Kantischen Sinne des Wortes, nicht bloße Vorstellung sei, sondern unabhängig von unserem Vorstellen bestehe. Zweitens sei das mannigfaltige und unaufhörlich seine Ziele verändernde Wollen insoweit, als es nicht den Inhalt des inneren Wahrnehmens der Thiere und Menschen ausmache, also insoweit, als es das der unorganischen Natur, den Pflanzen und den vegetativen Vorgängen in den Thierleibern zu Grunde Liegende sei, eine Erscheinung, die Niemandem erscheine, eine Vorstellung ohne Vorstellendes, ein Objekt ohne Subjekt. Die eben dargestellte Naturphilosophie Schopenhauers bietet diesem Einwande einen neuen Angriffspunkt dar, indem sie

zwischen die Einheit und Wandellosigkeit des an sich seienden Willens und das den Phänomenen der äußeren Wahrnehmung zunächst zu Grunde liegende mannigfaltige und bewegliche Wollen wieder etwas einschiebt, nämlich die Ideen oder Stufen der Objektität des Willens (so daß an die Stelle der Begriffe Ansichseiendes und Erscheinung nunmehr vier treten, nämlich erstens der Eine alle Vielheit und allen Wechsel von sich ausschließende Wille, das Ding an sich, zweitens die vielen Ideen, drittens das mannigfaltige und veränderliche Wollen, wie wir es z. B. in uns selbst finden, viertens die Phänomene der äußeren Wahrnehmung, — oder eigentlich fünf, wenn man sich erinnert, daß wir auch in dem Einen untheilbaren und unbeweglichen Willen das Ding an sich noch nicht so denken sollen, wie es schlechthin an sich ist, vgl. S. 424 f.). Denn auch von den Ideen ist zu sagen, daß man sie nicht demjenigen, was den Erscheinungen im Raume und in der Zeit zu Grunde liege, dem ewigen unveränderlichen Wesen, das uns in diesen Erscheinungen erscheine, gleichsetzen kann, ohne ihnen Ansichsein zuzuschreiben und, wenn man das Ding an sich als Willen faßt, sie als wirkliche, von unserem Vorstellen gänzlich unabhängige Akte dieses Willens zu denken. Und auch das gilt von den Ideen, daß sie Niemandem erscheinende Erscheinungen sind, ein Vorgestelltes, zu welchem das Vorstellen fehlt. Allerdings behauptet Schopenhauer weiterhin, wie im folgenden Abschnitte näher darzulegen sein wird, daß es ein Anschauen der Ideen gebe. Das ästhetische Anschauen soll ein solches sein. Allein da die Objekte der sinnlichen Wahrnehmung nicht sein können ohne die Ideen, so müßte auch das sinnliche Wahrnehmen nicht sein können ohne das Anschauen der Ideen (gleichwie die äußere Wahrnehmung des eigenen Leibes nicht sein kann ohne die innere desselben), jeder Mensch und jedes Thier müßte also, solange und so oft es sinnliche Wahrnehmungen hat, sich auch in dem Zustande des ästhetischen Anschauens befinden, was doch nicht der Fall ist und auch von Schopenhauer nicht angenommen wird. Würde daher auch zugegeben, daß die ästhetische Anschauung die Ideen zum Gegenstand habe, so könnte sie doch nicht für dasjenige Vorstellen gelten, dessen die Ideen, da sie Erscheinungen sind, als Korrelates bedürfen.

Die hiermit dargelegte Schwierigkeit ist nicht die einzige, mit der der Grundgedanke der Schopenhauerischen Ideenlehre behaftet ist. Vor Allem liegt es auf der Hand, daß die Annahme einer Vielheit nicht im Raume und nicht in der Zeit seiender Ideen der Lehre von den Formen der Erkenntniß widerspricht, nach welcher die Form der Vielheit diejenigen der Zeit und des Raumes zur Voraussetzung hat (vergleiche oben S. 418). Sodann ist es nicht zu verstehen, wie der Idee, wenn sie die untergeordneten, unter dem Satze des Grundes befaßten Formen der Erscheinung, die Zeit, den Raum, die Kausalität, abgelegt und nur noch die erste und allgemeinste

Form, die der Vorstellung überhaupt, des Objektseins für ein Subjekt, beibehalten hat (vergleiche oben S. 436), — wie der Idee dann das Ansichsein abgesprochen werden kann. Denn nimmt man mit Schopenhauer an, daß die Erscheinungen nicht bloße Phantome seien, sondern daß in ihnen etwas erscheine, daß ein Ansichseiendes ihr inneres Wesen, ihren Kern, bilde, so kann die Ursache dafür, daß sich dieses Ansichseiende für die Vorstellung mit einer bloß phänomenalen Hülle umgiebt, doch nur darin gefunden werden, daß es Objekt für ein Subjekt nicht anders werden kann, als indem es gewisse untergeordnete, d. i. die ganz allgemeine Beziehung des Objektseins für ein Subjekt näher bestimmende Formen annimmt, die nun einmal a priori in allem Vorstellen enthalten sind. Könnte das Ansichseiende in die Beziehung des Objektseins für ein Subjekt eintreten, ohne sich gewissen aus der Natur des Subjektes entspringenden Bedingungen, gewissen untergeordneten Formen des Vorstellens anzupassen, so würde durch diese ganz unbestimmte Beziehung nichts an ihm geändert werden; es würde mit der ihm an sich zukommenden Beschaffenheit ohne Abzug und ohne Zuthat Objekt; seine Erscheinung wäre in nichts von ihm verschieden. — Um noch eine weitere Schwierigkeit hervorzuheben, so kann die Antwort, welche Schopenhauer auf die Frage giebt, worauf der Rangunterschied der Objektitätsformen des Willens beruhe, nicht befriedigen. Eine Idee soll höher sein als eine andere, z. B. die Lebenskraft höher als der Chemismus, nicht schon deshalb, weil sie diese zur Voraussetzung hat, sondern weil sich in ihr der Wille deutlicher oder, wie es an einer Stelle heißt, mit größerer Deutlichkeit und Vollendung offenbart. Allein, daß in der Pflanze das Wesen des Willens deutlicher als in der anorganischen Natur sich offenbare oder in die Vorstellung trete oder sich als Objekt darstelle, im Thiere deutlicher als in der Pflanze, im Menschen deutlicher als im Thiere, ließe sich aus Schopenhauers Metaphysik doch nur dann verstehen, wenn damit gemeint wäre, daß wir, die wir uns unmittelbar unseres Leibes als der Objektität unseres Willens bewußt sind und lediglich in diesem Bewußtsein einen Schlüssel für das Verständniß der Erscheinungen außerhalb unseres Leibes besitzen, von einer solchen um so leichter einsehen, daß auch sie zum Kerne ein Wollen habe, je ähnlicher sie unserem Leibe sei. Dann aber wäre keine Objektitätsstufe an und für sich, lediglich ihrer Beschaffenheit nach, höher als eine andere, sondern nur für den Gesichtspunkt, von dem allein wir die Dinge metaphysisch betrachten können; und in diesem Sinne wird wohl nie ein Leser Schopenhauers Ausführungen über die Steigerung in den Offenbarungen des Willens verstanden haben. An und für sich, ihrer Beschaffenheit nach, könnte eine Objektitätsform höher als eine andere nur dann sein, wenn der Wille den Endzweck verfolgte, einem gewissen Muster-

bilde entsprechende Dinge zu produziren, und wenn die Erscheinungen, die in der einen Form befaßt wären, gelungenere Versuche wären, dieses Musterbild zu erreichen, als die zu einer anderen gehörenden, wenn z. B., wie Schelling annahm, die produktive Thätigkeit in der Natur zum Endziele Wesen hätte, in denen sie zum Bewußtsein gelangte. Nach Schopenhauer aber hat weder der Eine untheilbare und bewegliche Wille noch das Ganze des in der Natur erscheinenden Wollens, welches selbst Erscheinung des Einen Willens ist, ein Endziel (vergleiche oben S. 443 f.). Er bedient sich zwar einige Male des Ausdruckes, der Wille strebe nach seiner höchstmöglichen Objektivation, aber wenn man denselben auch im eigentlichen Sinne verstehen wollte, wo er dann der ausdrücklichen und ganz bestimmten Erklärung, zwar jeder einzelne Akt habe seinen Zweck, aber das gesammte Wollen keinen, direkt widersprechen würde, so ließe sich ihm doch nichts zur Beantwortung der Frage entnehmen, wodurch eine Objektivation höher sei als eine andere; denn zu sagen, eine Objektivation sei um so höher, je näher sie der höchstmöglichen Objektivation stehe, welche das Endziel des Strebens sei, wäre eine bloße Tautologie. Was insbesondere das Bewußtsein oder die Intelligenz betrifft, worin Schelling das Endziel der die Natur bildenden Thätigkeit erblickte, so behauptet, wie oben (S. 439) berichtet wurde, Schopenhauer von ihr, sie sei ein bloßes Werkzeug des Willens, die Zwecke seiner einzelnen Akte zu erreichen.

4. Die ästhetische Anschauung.

Die Erkenntniß, welche durch das Gehirn oder bei den niedrigeren Thieren durch ein größeres Ganglion repräsentirt wird, in derselben Weise wie jede andere Bestimmung oder Bestrebung des sich objektivirenden Willens durch ein Organ repräsentirt ist, d. h. für die Vorstellung sich als ein Organ darstellt (wie z. B. Zähne, Schlund und Darmkanal der objektivirte Hunger, die Genitalien der objektivirte Geschlechtstrieb sind), — die Erkenntniß überhaupt, die vernünftige sowohl als auch die bloß anschauliche, geht aus dem blinden Willen hervor; sie ist dem Willen gleichsam so entsprossen, wie der Kopf dem Rumpfe; sie ist so gut wie jedes Organ des Leibes ein bloßes Hülfsmittel, das sich der Wille auf den höheren Stufen seiner Objektivation zur Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung der Art bereitet. An dieses Ergebniß der Naturphilosophie (vergleiche oben S. 439) knüpft sich die Frage, ob die Erkenntniß dem Dienste des Willens immer, ohne Ausnahme, unterworfen bleibe, oder ob sie sich dieser Dienstbarkeit entziehen, ihr Joch abwerfen und frei von allen

Zwecken des Willens rein für sich bestehen könne als bloßer klarer Spiegel der Welt. Auf der anderen Seite erhebt sich, nachdem die Naturphilosophie gefunden hat, daß die Objektivation des Willens viele Stufen hat, auf denen mit gradweise steigender Deutlichkeit und Vollendung das Wesen des Willens in die Vorstellung tritt, die Frage, ob diese Stufen, die Ideen, Objekt der Erkenntniß werden können.

Bejaht man die zweite Frage, so giebt man damit, wie Schopenhauer zeigt, zugleich eine Antwort auf die erste. Giebt es eine Erkenntniß der Ideen, so ist in ihr der Intellekt nothwendig frei vom Dienste des Willens. Der im Dienste des Willens, also in seiner natürlichen Funktion thätige Intellekt nämlich ist einzig bestrebt, von den Objekten die durch den Satz vom Grunde gesetzten Verhältnisse kennen zu lernen, also ihren mannigfachen Beziehungen in Raum, Zeit und Kausalität nachzugehen. Zunächst ist es ihm zu thun um die Erkenntniß der Beziehungen der Dinge auf den Willen, dem er angehört, selbst, wodurch sie zu Motiven desselben werden, dann aber auch, zum Behufe der Vollständigkeit dieser Erkenntniß, um die der Beziehungen der Dinge zu einander. Auch das, was die Wissenschaften betrachten, ist im Wesentlichen nichts Anderes. Was die Wissenschaften von der gemeinen Erkenntniß unterscheidet, ist bloß ihre Form, das Systematische, die Erleichterung der Erkenntniß durch Zusammenfassung alles Einzelnen, mittelst Unterordnung der Begriffe, ins Allgemeine, und dadurch erlangte Vollständigkeit derselben. Die Ideen aber treten in die Formen, deren gemeinsamer Ausdruck der Satz des Grundes ist, nicht ein; alle jene Beziehungen und Verhältnisse, deren Erkenntniß das einzige Geschäft ist, welches der Wille dem Intellekte auferlegt, haben für sie keine Bedeutung; sie liegen daher ganz außerhalb der Sphäre der dem Willen dienstbaren Erkenntniß.

Ueber die Erkenntniß der Ideen läßt sich weiter noch im Voraus sagen, daß sie, wenn sie überhaupt möglich ist, nur unter Aufhebung der Individualität im erkennenden Subjekte eintreten kann. Denn sofern das Subjekt als Individuum erkennt, steht alle seine Erkenntniß unter der Form des Satzes vom Grunde, der auf die Ideen keine Anwendung finden kann. Es muß also, wenn die Ideen Objekt der Erkenntniß werden sollen, eine Veränderung im Subjekte vorgehen, welche dem großen Wechsel der ganzen Art des Objekts entsprechend und analog ist, und vermöge welcher das Subjekt, sofern es eine Idee erkennt, nicht mehr Individuum ist. Dieser Uebergang von der gemeinen Erkenntniß einzelner Dinge zur Erkenntniß der Idee wird nur plötzlich geschehen können, indem die Erkenntniß sich vom Dienste des Willens losreißt, wodurch das Subjekt aufhört, ein bloß individuelles zu sein, und jetzt reines, willenloses Subjekt der Erkenntniß ist, welches nicht mehr, dem Satze vom Grunde gemäß, den Relationen

nachgeht, sondern in fester Kontemplation des dargebotenen Objektes außer seinem Zusammenhange mit irgend anderen ruht und darin aufgeht.

Eine solche, dem ursprünglich zum Dienste des Willens bestimmten Intellekte unnatürliche und abusive, durch ein entschieden abnormes Uebergewicht des Intellekts und seiner objektiven Erscheinung, des Gehirns, über den übrigen Organismus bedingte Erkenntnißart giebt es nun nach Schopenhauers Ueberzeugung in der That, wenn auch nicht als eine dauernde Freilassung, sondern bloß als eine kurze Feierstunde, eine ausnahmsweise, eigentlich nur momentane Losmachung vom Dienste des Willens. „Es ist die Kunst, das Werk des Genius. Sie wiederholt die durch reine Kontemplation aufgefaßten ewigen Ideen, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt, und je nachdem der Stoff ist, in welchem sie wiederholt, ist sie bildende Kunst, Poesie oder Musik. Ihr einziger Ursprung ist die Erkenntniß der Ideen." Durch das Kunstwerk theilt der Genius die aufgefaßte Idee den Anderen mit. „Diese bleibt daher unverändert und dieselbe: daher ist das ästhetische Wohlgefallen wesentlich Eines und dasselbe, es mag durch ein Werk der Kunst oder unmittelbar durch die Anschauung der Natur und des Lebens hervorgerufen sein. Das Kunstwerk ist bloß ein Erleichterungsmittel derjenigen Erkenntniß, in welcher jenes Wohlgefallen besteht. Daß aus dem Kunstwerk die Idee uns leichter entgegentritt als unmittelbar aus der Natur und der Wirklichkeit, kommt daher, daß der Künstler, der nur die Idee, nicht mehr die Wirklichkeit erkannte, in seinem Werk auch nur die Idee rein wiederholt hat, sie ausgesondert hat aus der Wirklichkeit, mit Auslassung aller störenden Zufälligkeiten. Der Künstler läßt uns durch seine Augen in die Welt blicken." Das Wesen des Genius besteht demnach in der überwiegenden Fähigkeit zu der im Objekte ganz aufgehenden reinen Kontemplation, dadurch Ideen aufgefaßt werden. „Die Genialität ist die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalten, sich in die Anschauung zu verlieren und die Erkenntniß, welche ursprünglich nur zum Dienste des Willens da ist, diesem Dienste zu entziehen, d. h. sein Interesse, sein Wollen, seine Zwecke ganz aus dem Auge zu lassen, sonach seiner Persönlichkeit sich auf eine Zeit völlig zu entäußern, um als rein erkennendes Subjekt, klares Weltauge, übrig zu bleiben: und dieses nicht auf Augenblicke, sondern so anhaltend und mit so viel Besonnenheit, als nöthig ist, um das Aufgefaßte durch überlegte Kunst zu wiederholen . . . Es ist, als ob, damit der Genius in einem Individuo hervortrete, diesem ein Maß der Erkenntnißkraft zugefallen sein müsse, welches das zum Dienste eines individuellen Willens erforderliche weit übersteigt, welcher frei gewordene Ueberschuß der Erkenntniß jetzt zum willensreinen Subjekt, zum hellen Spiegel des Wesens der Welt wird." „Der gewöhnliche Mensch, diese

Fabrikwaare der Natur, wie sie solche täglich zu Tausenden hervorbringt, ist einer in jedem Sinn völlig uninteressirten Betrachtung, welches die eigentliche Beschaulichkeit ist, wenigstens durchaus nicht anhaltend fähig: er kann seine Aufmerksamkeit auf die Dinge nur insofern richten, als sie irgend eine, wenn auch nur sehr mittelbare Beziehung auf seinen Willen haben." In geringerem und verschiedenem Grade muß jedoch die Fähigkeit, deren Uebergewicht das Wesen des Genius ausmacht, allen Menschen einwohnen, da sie sonst ebenso wenig fähig wären, die Werke der Kunst zu genießen, als sie hervorzubringen, und überhaupt für das Schöne und Erhabene durchaus keine Empfänglichkeit besitzen, ja diese Worte für sie keinen Sinn haben könnten.

Die Freude, welche die Auffassung des Schönen d. i. dessen, was uns Objekt rein objektiver Betrachtung geworden ist, begleitet, und welche um so größer ist, je schöner der Gegenstand ist, d. i. je mehr er eine solche Betrachtung erleichtert und ihr entgegenkommt, wohl gar gleichsam dazu zwingt, — diese Freude, das ästhetische Wohlgefallen, glaubt Schopenhauer theils aus der tiefen Bedeutsamkeit und dem vielsagenden Inhalte der Erscheinungen, in welche die ästhetische Betrachtung eindringt, theils daraus erklären zu können, daß uns beim Eintritte der ästhetischen Auffassung der Wille, der die Quelle aller unserer Betrübnisse und Leiden ist, ganz aus dem Bewußtsein verschwindet, also die ganze Möglichkeit des Leidens von uns weggenommen wird. Alles Wollen, meint er, entspringt aus Bedürfniß, also aus Mangel, also aus Leiden. Diesem macht freilich die Erfüllung ein Ende, aber die Erfüllung ist kurz und kärglich gemessen; gegen einen Wunsch, der uns erfüllt wird, bleiben wenigstens zehn versagt, und der erfüllte Wunsch macht gleich einem anderen Platz. Dauernde Befriedigung kann uns kein erlangtes Objekt des Wollens geben, sondern es gleicht immer nur dem Almosen, das, dem Bettler zugeworfen, sein Leben heute fristet, um seine Qual auf morgen zu verlängern. „Ob wir jagen oder fliehen, Unheil fürchten oder nach Genuß streben, ist im Wesentlichen einerlei: die Sorge für den stets fordernden Willen, gleichviel in welcher Gestalt, erfüllt und bewegt fortdauernd das Bewußtsein; ohne Ruhe aber ist durchaus kein wahres Wohlsein möglich. So liegt das Subjekt des Wollens beständig auf dem drehenden Rade des Ixion, schöpft immer im Siebe der Danaiden, ist der ewig schmachtende Tantalus." Wenn uns aber die ästhetische Auffassung plötzlich aus dem endlosen Strome des Wollens heraushebt, dann ist die auf dem Wege des Wollens immer gesuchte, aber immer entfliehende Ruhe mit Einem Male von selbst eingetreten, und uns ist völlig wohl, wir sind selig im willenlosen Anschauen. „Es ist der schmerzenslose Zustand, den Epikuros als das höchste Gut und als den Zustand der Götter pries: denn wir sind, für jenen

Augenblick, des schnöden Willensdranges entledigt, wir feiern den Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion steht still." — Den auch die Kantische Aesthetik treffenden Einwand, daß das Subjekt, inwiefern es sich rein erkennend verhalte, ebenso wenig wie Unlust Lust fühlen könne, indem, wie alle Unlust, so auch alle Lust eine Bestimmtheit des Willens sei, daß also eine Freude ohne Anregung des Willens ein Widerspruch sei, glaubt Schopenhauer mit der Bemerkung zurückweisen zu können: das Glück, die Befriedigung sei negativer Natur, nämlich bloß das Ende eines Leidens, der Schmerz hingegen das Positive, daher bleibe beim Verschwinden alles Wollens aus dem Bewußtsein doch der Zustand der Freude, d. h. der Abwesenheit alles Schmerzes, indem das Individuum, in ein rein erkennendes und nicht mehr wollendes Subjekt verwandelt, sich seiner als eines solchen und seiner Thätigkeit doch bewußt bleibe. Allein wenn man auch zugeben wollte, daß die Freude überhaupt und so auch der ästhetische Genuß in dem Bewußtsein der Abwesenheit des Leidens bestehe (dies offenbar meint Schopenhauer, und nicht, daß schon die bloße Abwesenheit des Leidens Freude sei, daß man also im Zustande des tiefsten traumlosen Schlafes oder der Ohnmacht das höchste Glück genieße, oder daß es kein glücklicheres Wesen gebe als einen Stein oder einen Klotz), so müßte dennoch mit dem Willen auch das Vermögen, Freude zu haben, aufhören. Denn mit dem Willen fiele auch die Scheu vor dem Leiden fort, und mit dieser die Möglichkeit der einzigen Freude, von der Schopenhauer glaubte, daß auch ein lediglich erkennendes Wesen ihrer fähig sei, der Freude am Freisein vom Leide. Das rein erkennende Subjekt, aus dessen Bewußtsein alles Wollen geschwunden wäre, hätte sogar ganz und gar vergessen, was Unlust, Schmerz, Leiden ist; es müßte, um wieder zu einer Vorstellung von diesen Zuständen zu gelangen, zuerst wieder wollendes Subjekt werden; das rein erkennende Subjekt wäre sich also auch seiner Freiheit vom Leiden nicht einmal bewußt. Die ästhetische Betrachtung könnte keine Freude gewähren, wenn sie nicht ein Begehren, ein wenn auch erst durch sie selbst gewecktes Wünschen oder Verlangen befriedigte, sei es, daß sie selbst, sei es, daß ein aus ihr Erfolgendes das Endziel dieses Verlangens wäre, und sei es im letzteren Falle, daß das Endziel in einem Besitze, sei es, daß es in der Befreiung von etwas Unerwünschtem oder, wie Schopenhauer will, von allem Unerwünschten bestehe.

Die Gedanken, welche Schopenhauer weiterhin mit großer Beredsamkeit über das Genie, den Antheil der Phantasie an der ästhetischen Auffassung, den Unterschied des Schönen und des Erhabenen, die Grade des Erhabenen, die Uebergänge des Schönen zum Erhabenen, das Reizende als das eigentliche Gegentheil des Erhabenen vorträgt, müssen hier übergangen werden; desgleichen die Betrachtungen, die er den einzelnen schönen

Künsten widmet, „anfangend von der schönen Baukunst, deren Zweck als solcher die Verdeutlichung der Objektivation des Willens auf der niedrigsten Stufe seiner Sichtbarkeit ist, wo er sich als dumpfes, erkenntnißloses, gesetzmäßiges Streben der Masse zeigt und doch schon Selbstentzweiung und Kampf offenbart, nämlich zwischen Schwere und Starrheit, — und beschließend mit dem Trauerspiel, welches, auf der höchsten Stufe der Objektivation des Willens, eben jenen seinen Zwiespalt mit sich selbst in furchtbarer Größe und Deutlichkeit uns vor die Augen bringt.“ Nur seine Ansicht vom Wesen der Musik wird, weil sie einen Zusatz zu seiner allgemeinen ästhetischen Theorie enthält, erwähnt werden müssen. Die Musik, sagt er, steht ganz abgesondert von allen anderen schönen Künsten da. Wir erkennen in ihr nicht die Nachbildung, Wiederholung irgend einer Idee der Wesen in der Welt. Dennoch müssen wir dieser so großen und überaus herrlichen Kunst, die so mächtig auf das Innerste des Menschen wirkt und dort so ganz und tief von ihm verstanden wird, deren Wirkung auf uns stärker, schneller, nothwendiger, unfehlbarer als die aller anderen Künste ist, eine sich auf das innerste Wesen der Welt und unseres Selbst beziehende Bedeutung zuerkennen. Diese Bedeutung besteht darin, daß, während alle anderen schönen Künste den Willen nur mittelbar objektiviren, nämlich mittelst der Ideen, die Musik eine so unmittelbare Objektivation und Abbild des ganzen Willens ist, wie die Welt selbst es ist, ja wie die Ideen es sind, deren vielfältige Erscheinung die Welt der einzelnen Dinge ausmacht. „Die Musik ist also keineswegs, gleich den anderen Künsten, das Abbild der Ideen, sondern Abbild des Willens selbst, dessen Objektität auch die Ideen sind: deshalb eben ist die Wirkung der Musik so sehr viel mächtiger und eindringlicher als die der anderen Künste, denn diese reden nur vom Schatten, sie aber vom Wesen.“ —

Die Frage, in welcher Beziehung einerseits zum Willen, andererseits zu den Ideen die *wissenschaftliche* Erkenntniß stehe, berührt Schopenhauer nur in gelegentlichen Bemerkungen, die keine völlig klare und bestimmte Auskunft gewähren. Während er, wie schon angeführt wurde (oben S. 448), in dem ersten Bande seines Hauptwerkes erklärt, daß auch die Wissenschaften im Wesentlichen nichts Anderes betrachten als die zwischen den Dingen bestehenden Beziehungen, für die wir uns nur wegen ihrer Bedeutung für die Zwecke unseres Willens interessiren, und daß sie sich von der gemeinen Erkenntniß nur durch ihre Form, das Systematische, unterscheiden, findet er im zweiten Bande, daß das wissenschaftliche Erkennen den Uebergang von dem unmittelbar im Dienste des Willens stehenden zu dem vom Willen ganz unabhängigen künstlerischen bilde. Indem nämlich, sagt er, die Wissenschaften die Beziehungen der

Dinge nicht zum Willen, sondern zu einander erforschen, dienen sie dem Willen nur noch mittelbar, und ihre Dienstbarkeit unter dem Willen wird immer mittelbarer und geringer, je deutlicher ihnen aus den vielen und mannigfachen Beziehungen eines Objektes das selbsteigene Wesen desselben hervortritt; wenn nun weiter der Intellekt Kraft genug hat, das Uebergewicht zu erlangen und die Beziehungen der Dinge auf den Willen ganz fahren zu lassen, so schwebt er frei, keinem Willen mehr angehörig, erkennt im einzelnen Dinge bloß das Wesentliche und daher die ganze Gattung desselben und hat folglich zu seinem Objekte die Ideen. Ob das auf diese Weise entstandene Erkennen der Ideen selbst noch wissenschaftliches oder ob es ästhetisches sein, ob also das wissenschaftliche Erkennen sich selbst vom Joche des Willens befreien und zu den Ideen erheben oder ob es nur dem ästhetischen den Weg frei machen soll, ist aus der in Rede stehenden Stelle nicht zu ersehen. — Die Philosophie scheint Schopenhauer hinsichtlich der Unabhängigkeit des Willens vom Intellekte und seiner Erhebung zu den Ideen der Kunst ganz gleichzustellen. Der Philosophie und den schönen Künsten, sagt er, sei es gemeinsam, daß sie darauf hinarbeiten, das Problem des Daseins zu lösen, das wahre Wesen der Dinge, des Lebens, des Daseins zu erfassen; und auch die Fähigkeit zu beiden sei, wiewohl in ihrer Richtung und im Sekundären sehr verschieden, doch in der Wurzel dieselbe. Ihr Unterschied bestehe darin, daß die Künste nur die naive und kindliche Sprache der Anschauung reden, die Philosophie aber die abstrakte und ernste der Reflexion. In den Werken der darstellenden Künste sei zwar alle Weisheit enthalten, jedoch nur virtualiter oder implicite; hingegen dieselbe aktualiter und explicite zu liefern sei die Philosophie bemüht, welche in diesem Sinne sich zu jenen verhalte, wie der Wein zu den Trauben. In einem von der Philosophie und ihrer Methode handelnden Kapitel der Parerga stellt Schopenhauer dem Intellekte im Dienste des Willens den Intellekt, der Kunst und Wissenschaft treibe, gegenüber.

Welches Ergebniß man auch aus diesen Aeußerungen ziehen mag, jedenfalls kann Schopenhauer das Dasein eines auf Erkenntniß um ihrer selbst willen gerichteten Triebes, einer reinen Wißbegier nicht zugeben. Es sind ja nach ihm nur zwei Fälle möglich: entweder ist der Intellekt im Dienste des Willens oder ohne jede Anregung durch den Willen thätig; im ersten Falle aber geht der Trieb, dem der Intellekt Befriedigung verschafft, nicht auf die Erkenntniß, die derselbe hervorbringt, sondern auf Zwecke, zu denen sich diese Erkenntniß als Mittel verhält, im zweiten wird der Intellekt überhaupt durch keinen Trieb, kein Bedürfen oder Verlangen in Bewegung gesetzt. Ein Trieb, der im bloßen Erkennen und Wissen seine Befriedigung fände, wäre kein Wollen, da der Wille seiner Natur

nach nur auf Zwecke gerichtet sein kann, zu deren Erreichung es der Erkenntniß entweder gar nicht oder nur als eines Mittels bedarf, die Wirksamkeit aller Triebe aber fällt unter den Begriff des Wollens. Man kann weiter folgern, daß der einzige Werth, den eine Erkenntniß, sei es eine gemeine, sei es eine wissenschaftliche, sei es eine philosophische, haben könne, in dem Gebrauche bestehe, den man von ihr machen könne, in ihrer Nützlichkeit für das praktische Leben, — eine Folgerung, die freilich durchaus nicht im Sinne Schopenhauers ist.

Der Kunst und der Philosophie stellt Schopenhauer noch eine dritte Art der nicht mehr im Dienste des Willens stehenden und hinter die Hülle der Erscheinungen dringenden Erkenntniß zur Seite, und zwar eine, gleich der Kunst, unmittelbare und intuitive, von dieser sich dadurch unterscheidende, daß sie auf den Willen zurückwirkt. Nähere Auskunft über dieselbe giebt die Ethik Schopenhauers, die im Folgenden dargestellt werden soll.

5. Die Moralität.

Der erste Band des Hauptwerkes Schopenhauers „Die Welt als Wille und Vorstellung“ zerfällt in vier Bücher, auf die als Anhang eine „Kritik der Kantischen Philosophie“ folgt, und zu deren jedem der zweite, erst in der zweiten Auflage hinzugefügte Band Ergänzungen bringt. Das erste Buch, zu welchem, wie Schopenhauer in der Vorrede zur ersten Auflage sagt, die Abhandlung über den Satz vom Grunde in dem Verhältnisse einer Einleitung und Propädeutik steht, und welches den Titel führt: „Der Welt als Vorstellung erste Betrachtung: die Vorstellung unterworfen dem Satze vom Grunde: das Objekt der Erfahrung und Wissenschaft“, enthält die Erkenntnißlehre, — das zweite, „Der Welt als Wille erste Betrachtung: die Objektivation des Willens“, die Lehre von dem Willen als dem Dinge an sich und den Stufen seiner Objektivität oder den Ideen, — das dritte, „Der Welt als Vorstellung zweite Betrachtung: die Vorstellung unabhängig vom Satze des Grundes: die Platonischen Ideen: das Objekt der Kunst“, die Aesthetik, — das vierte, dessen Gedanken zum Theil in den Abhandlungen über „Die beiden Grundprobleme der Ethik“ (siehe oben S. 399) weiter ausgeführt sind, und über welches im Zusammenhange mit jenen Abhandlungen jetzt noch zu berichten ist, unter dem Titel „Der Welt als Wille zweite Betrachtung: Bei erreichter Selbsterkenntniß Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben“, die Ethik. —

Das erste der beiden Probleme, die Schopenhauer als die Grundprobleme der Ethik bezeichnet, hat zum Gegenstande die Freiheit des

Willens. Unter Freiheit ist hier nicht das, was wir in dem empirischen, mit diesem Worte bezeichneten Begriffe denken, zu verstehen, die physische Freiheit, die in der Abwesenheit materieller Hindernisse, das zu thun, was man will, besteht, die Freiheit des Thuns oder Könnens. Der empirische, vom Thun hergenommene Begriff der Freiheit weigert sich, eine direkte Verbindung mit dem des Willens einzugehen. Denn heißt es dem empirischen Begriffe der Freiheit zufolge: „Frei bin ich, wenn ich thun kann, was ich will", so würde die Bejahung der Freiheit in demselben Sinne des Wortes vom Willen so viel heißen wie: „Ich kann wollen, was ich will", als ob das Wollen noch von einem andern hinter ihm liegenden Wollen abhinge, wo dann wieder nach der Freiheit dieses Wollens des Wollens gefragt werden könnte (vergleiche oben Band I, S. 353). Unter Freiheit ist in dem in Rede stehenden Probleme vielmehr zu verstehen die Verneinung der Nothwendigkeit, d. h. des dem Satze vom Grunde gemäßen Verhältnisses der Folge zu ihrem Grunde, — nicht die physische, sondern die moralische Freiheit. Ein freier Wille wäre also ein solcher, der nicht durch Gründe, der mithin durch gar nichts bestimmt würde.

Die Lösung des Problemes ergiebt sich unmittelbar aus der Erkenntnißlehre und Metaphysik. Der Wille als solcher, das Ding an sich, ist frei; die Erscheinungen dagegen sind ausnahmslos dem Satze vom Grunde unterworfen und, da Nothwendigkeit durchaus identisch ist mit Folge aus gegebenem Grunde, so ist Alles, was zur Erscheinung gehört, durchweg nothwendig bestimmt, kann daher in keiner Beziehung anders sein, als es ist. Dies gilt auch vom Menschen und seinem Wollen und Handeln. „Die Einsicht in die strenge Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen ist die Grenzlinie, welche die philosophischen Köpfe von den anderen scheidet." „So wenig eine Kugel auf dem Billard in Bewegung gerathen kann, ehe sie einen Stoß erhält, ebenso wenig kann der Mensch von seinem Stuhle aufstehen, ehe ein Motiv ihn wegzieht oder treibt: dann aber ist sein Aufstehen so nothwendig und unausbleiblich, wie das Rollen der Kugel nach dem Stoß. Und zu erwarten, daß Einer etwas thue, wozu ihn durchaus kein Interesse auffordert, ist wie erwarten, daß ein Stück Holz sich zu mir bewege ohne einen Strick, der es zöge." Wer sich hiergegen auf die Aussage des unmittelbaren Selbstbewußtseins berufen zu können glaubt, verwechselt die physische Freiheit mit der moralischen. Was das unmittelbare Selbstbewußtsein über die Willensakte aussagt, geht nicht über das „Ich kann thun, was ich will" hinaus. Der Schein, daß es sich anders verhalte, entspringt daraus, daß der Intellekt, der, wenn der Wille eine Entscheidung zwischen entgegengesetzten Motiven trifft, dabei nur insofern betheiligt ist, als er die Beschaffenheit der Motive allseitig und scharf

beleuchtet, bei einer vorliegenden Wahl kein Datum darüber hat, wie der Wille sich entscheiden werde, sondern den Beschluß desselben erst a posteriori und empirisch erfährt. Wegen dieser seiner subordinirten Stellung gegen den Willen scheint es dem Intellekt, dem erkennenden Bewußtsein, daß in einem vorliegenden Falle dem Willen zwei entgegengesetzte Entscheidungen gleich möglich wären. „Hiermit aber verhält es sich gerade so, wie wenn man bei einer senkrecht stehenden, aus dem Gleichgewicht und ins Schwanken gerathenen Stange sagt, »sie kann nach der rechten oder nach der linken Seite umschlagen«, welches »kann« doch nur eine subjektive Bedeutung hat und eigentlich besagt »hinsichtlich der uns bekannten Data«: denn objektiv ist die Richtung des Falls schon nothwendig bestimmt, sobald das Schwanken eintritt. So demnach ist auch die Entscheidung des eigenen Willens bloß für seinen Zuschauer, den eigenen Intellekt, indeterminirt, mithin nur relativ und subjektiv, nämlich für das Subjekt des Erkennens; hingegen an sich selbst und objektiv ist, bei jeder dargelegten Wahl, die Entscheidung sogleich determinirt und nothwendig. Nur kommt diese Determination erst durch die erfolgende Entscheidung ins Bewußtsein."

Näher sind, wie alle Wirkungen in der unbelebten Natur, auch alle Entschlüsse und Thaten des Menschen das Produkt zweier Faktoren, eines inneren und eines äußeren, nämlich der ursprünglichen Kraft dessen, worauf gewirkt wird, und der bestimmenden Ursache, die jene Kraft nöthigt, sich jetzt hier zu äußern, welches Gesetz die Scholastiker in der Formel operari sequitur esse ausdrückten. Die das Wollen des Menschen bestimmenden Ursachen sind die Motive, die Kraft, welche durch diese Ursachen in Thätigkeit gesetzt wird, ist der Wille des Menschen in seiner individuell bestimmten Beschaffenheit, die man seinen Charakter und näher, weil er nicht a priori, sondern nur durch Erfahrung bekannt wird, seinen empirischen Charakter nennt. Jede That eines Menschen ist also das nothwendige Produkt seines Charakters und des eingetretenen Motivs; sind diese beiden gegeben, so erfolgt sie unausbleiblich. Von diesen beiden Faktoren ist der erste konstant. Sein individuell eigenthümlicher Charakter ist jedem Menschen angeboren und bleibt derselbe das ganze Leben hindurch. „Unter der veränderlichen Hülle seiner Jahre, seiner Verhältnisse, selbst seiner Kenntnisse und Ansichten steckt, wie ein Krebs in seiner Schale, der identische und eigentliche Mensch, ganz unveränderlich und immer derselbe. Bloß in der Richtung und dem Stoff erfährt sein Charakter die scheinbaren Modifikationen, welche Folge der Verschiedenheit der Lebensalter und ihrer Bedürfnisse sind. Der Mensch ändert sich nie: wie er in einem Falle gehandelt hat, so wird er unter völlig gleichen Umständen (zu denen jedoch auch die richtige Kenntniß dieser Umstände gehört) stets wieder handeln." „Bloß seine Erkenntniß läßt sich berichtigen; daher er

zu der Einsicht gelangen kann, daß diese oder jene Mittel, die er früher anwandte, nicht zu seinem Zwecke führen, oder mehr Nachtheil als Gewinn bringen: dann ändert er die Mittel, nicht die Zwecke . . . . Ueberhaupt liegt allein in der Erkenntniß die Sphäre und der Bereich aller Besserung und Veredelung . . . . Weiter als auf die Berichtigung der Erkenntniß erstreckt sich keine moralische Einwirkung, und das Unternehmen, die Charakterfehler eines Menschen durch Reden und Moralisiren aufheben und so seinen Charakter selbst, seine eigentliche Moralität, umschaffen zu wollen, ist ganz gleich dem Vorhaben, Blei durch äußere Einwirkung in Gold zu verwandeln, oder eine Eiche durch sorgfältige Pflege dahin zu bringen, daß sie Aprikosen trüge."

Aber während alle Willensakte und Handlungen, die der Erscheinungswelt angehören, nothwendig und unabänderlich in der Verkettung der Gründe und Folgen bestimmt sind, ist der Wille an sich, außerhalb der Erscheinung, frei. Dieser Wahrheit kann nunmehr, nachdem die beiden Faktoren aller Willensakte, der empirische Charakter und das Motiv, unterschieden sind, der Ausdruck gegeben werden, daß dem intelligibelen Charakter des Menschen d. i. seinem ganzen Sein und Wesen, dessen Erscheinung oder zeitliche Entfaltung sein an die Formen aller Erscheinung, Zeit, Raum und Kausalität, gebundener empirischer Charakter ist, absolute Freiheit d. h. Unabhängigkeit vom Gesetze der Kausalität zukommt. Nicht also, wie es die gemeine Ansicht thut, in den einzelnen Handlungen des Menschen haben wir das Werk seiner Freiheit zu suchen, sondern in seinem ganzen Sein und Wesen selbst, „welches gedacht werden muß als seine freie That, die bloß für das an Zeit, Raum und Kausalität geknüpfte Erkenntnißvermögen in einer Vielheit und Verschiedenheit von Handlungen sich darstellt", als ein „außerzeitlicher und mithin untheilbarer Willensakt, durch welchen alles Wesentliche, d. h. der ethische Gehalt unseres Lebenswandels, unveränderlich bestimmt ist und sich demgemäß in seiner Erscheinung, dem empirischen Charakter, ausprägen muß, während nur das Unwesentliche dieser Erscheinung, die äußere Gestaltung unseres Lebenslaufes, abhängt von den Gestalten, unter welchen die Motive sich darstellen." Nicht im Operari, sondern im Esse liegt die Freiheit. „Es ist ein Grundirrthum, ein ὕστερον πρότερον aller Zeiten gewesen, die Nothwendigkeit dem Esse und die Freiheit dem Operari beizulegen. Umgekehrt, im Esse allein liegt die Freiheit; aber aus ihm und den Motiven folgt das Operari mit Nothwendigkeit: und an dem, was wir thun, erkennen wir, was wir sind."

Eine Bestätigung findet diese Ansicht von der Freiheit und ihrer Vereinigung mit der Nothwendigkeit in einer Thatsache des Bewußtseins, nämlich dem auf der unerschütterlichen Gewißheit, daß wir selbst die Thäter unserer Thaten sind, beruhenden, völlig deutlichen und sicheren Ge-

fühle der Verantwortlichkeit für das, was wir thun, der Zurechnungsfähigkeit für unsere Handlungen. „Vermöge dieses Bewußtseins kommt es Keinem, auch dem nicht, der von der Nothwendigkeit, mit welcher unsere Handlungen eintreten, völlig überzeugt ist, jemals in den Sinn, sich für ein Vergehen durch diese Nothwendigkeit zu entschuldigen und die Schuld von sich auf die Motive zu wälzen, da bei deren Eintritt die That unausbleiblich war. Denn er sieht sehr wohl ein, daß diese Nothwendigkeit eine subjektive Bedingung hat, und daß hier objective, d. h. unter den vorhandenen Umständen, also unter der Einwirkung der Motive, die ihn bestimmt haben, doch eine ganz andere Handlung, ja, die der seinigen gerade entgegengesetzte, sehr wohl möglich war und hätte geschehen können, wenn nur Er ein Anderer gewesen wäre: hieran allein hat es gelegen. Ihm, weil er dieser und kein Anderer ist, weil er einen solchen und solchen Charakter hat, war freilich keine andere Handlung möglich; aber an sich selbst, also objective, war sie möglich. Die Verantwortlichkeit, deren er sich bewußt ist, trifft daher bloß zunächst und ostensibel die That, im Grunde aber seinen Charakter: für diesen fühlt er sich verantwortlich. Und für diesen machen ihn auch die Anderen verantwortlich, indem ihr Urtheil sogleich die That verläßt, um die Eigenschaften des Thäters festzustellen: »er ist ein schlechter Mensch, ein Bösewicht«, — oder »er ist ein Spitzbube« — oder »er ist eine kleine, falsche, niederträchtige Seele«, — so lautet ihr Urtheil, und auf seinen Charakter laufen ihre Vorwürfe zurück. Die That nebst dem Motiv kommt dabei bloß als Zeugniß von dem Charakter des Thäters in Betracht, gilt aber als sicheres Symptom desselben, wodurch er unwiderruflich und auf immer festgestellt ist." Auf der Freiheit des intelligibelen Charakters also, des Esse, dem das Operari mit Nothwendigkeit folgt, und nicht auf dem vermeinten libero arbitrio indifferentiae beruht das Bewußtsein der Verantwortlichkeit und die moralische Tendenz des Lebens. —

Das zweite der beiden Probleme, die Schopenhauer unter der Bezeichnung der Grundprobleme der Ethik zusammenfaßt, ist die Bestimmung des letzten Grundes der Moralität oder der Triebfeder der Handlungen, denen wir echten moralischen Werth zuerkennen müssen. Der selbständigen Bearbeitung desselben schickt er eine Kritik des von Kant der Ethik gegebenen Fundamentes voraus, deren allgemeines Ergebniß dahin geht, daß es zwar ein großes Verdienst Kants sei, die Ethik von allem Eudämonismus gereinigt und gezeigt zu haben, daß das Reich der Tugend nicht von dieser Welt sei, daß aber die praktische Vernunft und der kategorische Imperativ, dieses bequeme Ruhepolster, welches er der Ethik untergebreitet habe, und auf welchem dieselbe jetzt seit mehr als einem halben Jahrhundert liege, völlig unberechtigte, grundlose und erdichtete Annahmen seien. Praktisch ist nach

ihm die Vernunft nur insofern, als sie den Menschen, rückwärts und vorwärts blickend, sein Leben und den Lauf der Welt im Ganzen übersehen läßt, ihn unabhängig von der Gegenwart macht, ihn planmäßig und mit Bedacht zum Guten wie zum Bösen zu Werke gehen läßt (also nicht als reine, sondern nur als empirische Vernunft, und mithin nicht autonomisch sondern heteronomisch). Den Begriff des unbedingten Sollens erklärt er für eine contradictio in adjecto. Jedes Sollen habe Sinn und Bedeutung schlechterdings nur in Beziehung auf angedrohte Strafe oder verheißene Belohnung, sei mithin, in Kants Sprache zu reden, wesentlich und unausweichbar hypothetisch. Er bestreitet, daß das sittliche Bewußtsein überhaupt Bewußtsein eines Sollens irgend welcher Art sei. Denn der Gehorsam gegen eine gebietende, also drohende oder versprechende Stimme, möge dieselbe von innen oder von außen kommen, würde zwar, nach Umständen klug oder dumm, jedoch stets eigennützig, mithin ohne moralischen Werth sein. „So unleugbar und von allen Völkern, Zeiten und Glaubenslehren, auch von allen Philosophen (mit Ausnahme der eigentlichen Materialisten) anerkannt, die metaphysische d. h. über dieses erscheinende Dasein hinaus sich erstreckende und die Ewigkeit berührende ethische Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns ist, so wenig ist es dieser wesentlich, in der Form des Gebietens und Gehorchens, des Gesetzes und der Pflicht aufgefaßt zu werden.“ Die Einführung des Begriffes Gesetz, Vorschrift, Soll, dessen eigentliche und ursprüngliche Bedeutung sich auf das bürgerliche Gesetz beschränke, in die Ethik habe, meint er mit Schleiermacher (vergleiche oben S. 327), keinen anderen Ursprung als einen der Philosophie fremden, den Mosaischen Dekalog. Von dem Mosaischen Dekalog habe die theologische Ethik, und von dieser unbewußt die phisosophische die legislatorisch-imperative Frage genommen. Die Verwerfung der imperativen Form der Ethik hindert ihn jedoch nicht, wie sich weiterhin zeigen wird, auch seinerseits ein Verbot und ein Gebot als das Prinzip der Ethik aufzustellen.

Der Nachweis „der allein echten moralischen Triebfeder“, den Schopenhauer auf seine Kritik der Grundlage der Kantischen Ethik folgen läßt, geht aus von dem Satze: „Was den Willen bewegt, ist allein Wohl und Wehe überhaupt und im weitesten Sinne des Wortes genommen, wie auch umgekehrt Wohl und Wehe bedeutet: einem Willen gemäß oder entgegen. Also muß jedes Motiv eine Beziehung auf Wohl und Wehe haben.“ Dieser Grundsatz führt auf die Unterscheidung dreier Grundtriebfedern der menschlichen Handlungen überhaupt: des Egoismus, der das eigene Wohl, der Bosheit, die, ohne Rücksicht auf den eigenen Vortheil, ja selbst diesem entgegen, das fremde Wehe, und des Mitleides, welches ebenso das fremde Wohl will. Der Egoismus ist grenzenlos, die Bosheit geht bis zur äußersten Grausamkeit, das Mitleid bis zum Edelmuth und

zur Großmuth. Egoistisch sind nicht bloß diejenigen Handlungen, die man offenbar zu seinem eigenen Nutzen und Vortheil unternimmt, sondern auch diejenigen, von denen man irgend einen entfernten Erfolg, sei es in dieser oder in einer anderen Welt, für sich erwartet; auch wenn man bei einer Handlung seine Ehre, seinen Ruf bei den Leuten, die Hochachtung irgend Jemandes, die Sympathie der Zuschauer und dergleichen mehr im Auge hat, nicht weniger, wenn man eine Maxime aufrecht zu erhalten beabsichtigt, von deren allgemeiner Befolgung man sich einen Vortheil für sich selbst verspricht, wie die der Gerechtigkeit oder des allgemeinen hülfreichen Beistandes, desgleichen, wenn man seine eigene hohe Meinung von sich selbst, durch deren Verlust man seinen Stolz gekränkt sähe, zu behaupten trachtet, oder wenn man durch irgend eine Handlung an seiner eigenen Vervollkommnung arbeiten will, ist Egoismus der Triebfeder. Daß die Triebfeder der fremdes Wohl bezweckenden Handlungen lediglich das Mitleid ist, muß deshalb angenommen werden, weil der Schmerz, das Leiden, wozu aller Mangel, jede Entbehrung, jedes Bedürfniß, ja jeder Wunsch gehört, das Positive, das unmittelbar Empfundene ist, dagegen die Befriedigung, der Genuß, das Glück negativ wirken, indem ihre Natur darin besteht, daß eine Entbehrung aufgehoben, ein Schmerz gestillt ist; denn dies hat zur Folge, daß nur das Leiden, der Mangel, die Gefahr, die Hülflosigkeit des Anderen direkt und als solche unsere Theilnahme erwecken, der Glückliche, Zufriedene als solcher dagegen uns gleichgültig läßt. Aus der angegebenen Eintheilung der Triebfedern der menschlichen Handlungen überhaupt ergiebt sich alsbald das Gesuchte. Den Handlungen nämlich, die aus der ersten Triebfeder entspringen, schreiben wir keinen moralischen Werth zu; die Entdeckung eines eigennützigen Motivs hebt, wenn es das einzige war, den moralischen Werth einer Handlung ganz auf, und schmälert denselben, wenn es accessorisch wirkte. Noch weniger kann die zweite Triebfeder, die Bosheit, die moralische sein, da alle aus dieser hervorgehenden Handlungen moralisch verwerflich sind, während die erste zum Theil moralisch indifferente liefert. Es bleibt also nur übrig, daß alle Handlungen von moralischem Werthe von der dritten Triebfeder, dem Mitleide, ausgehen. Und dieser Schluß wird, wie Schopenhauer weiter zu zeigen unternimmt, durch die Erfahrung und die Ansprüche des allgemeinen Menschengefühls durchaus bestätigt.

„Bei näherer Betrachtung des als ethisches Urphänomen nachgewiesenen Vorgangs des Mitleids, fährt Schopenhauer fort, ist auf den ersten Blick ersichtlich, daß es zwei deutlich getrennte Grade giebt, in welchen das Leiden eines Anderen unmittelbar mein Motiv werden, d. h. mich zum Thun oder Lassen bestimmen kann; nämlich zuerst nur in dem Grade, daß es, egoistischen oder boshaften Motiven entgegenwirkend, mich abhält, dem Andern

ein Leiden zu verursachen . . ., sodann aber in dem höheren Grade, wo das Mitleid, positiv wirkend, mich zu thätiger Hülfe antreibt." Hiernach sind zwei Kardinaltugenden zu unterscheiden: die Gerechtigkeit und die Menschenliebe (caritas, ἀγαπή), oder, nach dem bisher in der Ethik üblichen Gebrauche des Wortes Pflicht, der jedoch zu weit ist, da Pflichten nur diejenigen Handlungen genannt werden sollten, durch deren bloße Unterlassung man einen Anderen verletzt, d. h. Unrecht begeht, zwei Arten von Pflichten: Rechts- und Tugendpflichten. Die Maxime der Gerechtigkeit lautet: Neminem laede, die der Menschenliebe: Omnes, quantum potes, juva. Die allgemeine Maxime der Handlungen von moralischem Werthe und folglich der oberste Grundsatz der Ethik ist daher ausgedrückt in der Regel: Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva. Zur Rechtfertigung der Behauptung, daß auch die Gerechtigkeit ihren Ursprung im Mitleid habe, ist zu bemerken, daß sie nicht meint, es müsse in jedem einzelnen Falle der Ausübung dieser Tugend das Mitleid wirklich erregt werden. Aus der ein für alle Mal erlangten Kenntniß von dem Leiden, will sie sagen, welches jede ungerechte Handlung nothwendig über Andere bringt, und welches durch das Gefühl des Unrechterduldens geschärft wird, geht in edlen Gemüthern die Maxime neminem laede hervor, und die vernünftige Ueberlegung erhebt sie zu dem ein für alle Mal gefaßten festen Vorsatze, die Rechte eines Jeden zu achten, sich keinen Eingriff in dieselben zu erlauben, sich von dem Selbstvorwurfe, die Ursache fremder Leiden zu sein, frei zu erhalten und demnach nicht die Lasten und Leiden des Lebens, welche die Umstände Jedem zuführen, durch Gewalt oder List auf Andere zu wälzen, sondern sein beschiedenes Theil selbst zu tragen, um nicht das eines Anderen zu verdoppeln.

Aus den auf die Tugend der Gerechtigkeit bezüglichen Erörterungen Schopenhauers mögen noch folgende Sätze angeführt werden. „Die Begriffe Unrecht und Recht, als gleichbedeutend mit Verletzung und Nichtverletzung, zu welcher letzteren auch das Abwehren der Verletzung gehört, sind offenbar unabhängig von aller positiven Gesetzgebung und dieser vorhergehend: also giebt es ein rein ethisches Recht oder Naturrecht, und eine reine, d. h. von aller positiven Satzung unabhängige Rechtslehre." „Die Rechtslehre ist ein Theil der Moral, welcher die Handlungen feststellt, die man nicht ausüben darf, wenn man nicht Andere verletzen, d. h. Unrecht begehen will. Die Moral hat also hierbei den aktiven Theil im Auge. Die Gesetzgebung aber nimmt dieses Kapitel der Moral, um es in Rücksicht auf die passive Seite, also umgekehrt, zu gebrauchen und dieselben Handlungen zu betrachten als solche, die Keiner, da ihm kein Unrecht widerfahren soll, zu leiden braucht. Gegen diese Handlungen errichtet nun der Staat das Bollwerk der Gesetze, als positives Recht. Seine Absicht ist,

daß Keiner Unrecht leide: die Absicht der moralischen Rechtslehre hingegen, daß Keiner Unrecht thue." „Weil die Forderung der Gerechtigkeit bloß negativ ist, läßt sie sich erzwingen: denn das neminem laede kann von Allen zugleich geübt werden. Die Zwangsanstalt hierzu ist der Staat, dessen alleiniger Zweck ist, die Einzelnen voreinander und das Ganze vor äußeren Feinden zu schützen." „Der Staat, dieses Meisterstück des sich selbstverstehenden, vernünftigen, auffummirten Egoismus Aller, hat den Schutz der Rechte eines Jeden in die Hände einer Gewalt gegeben, welche, der Macht jedes Einzelnen unendlich überlegen, ihn zwingt, die Rechte aller Andern zu achten. Da kann der grenzenlose Egoismus fast Aller, die Bosheit Vieler, die Grausamkeit Mancher sich nicht hervorthun: der Zwang hat Alle gebändigt."

Obwohl sich die Unterscheidung des Egoismus, der Bosheit und des Mitleids als möglicher Triebfedern der menschlichen Handlungen unmittelbar aus der Bestimmung über die allgemeine Natur des Willens ergiebt, von der Schopenhauer in seiner Nachforschung nach der Grundlage der Moralität ausgeht, daß nämlich Wohl und Wehe das Einzige seien, wodurch der Wille bewegt werden könne, so findet er doch in den Thatsachen der Bosheit und des Mitleids ein Problem. Die Erklärung, die er zunächst von dem Phänomen der Bosheit giebt, besteht aber in einer Ableitung desselben aus dem des Egoismus, widerspricht also seiner Eintheilung der Triebfedern, welche die Bosheit und den Egoismus als gleich ursprünglich nebeneinander stellt. Der Mensch, meint er nämlich, mißt stets die wirkliche und gefühlte Befriedigung seines Willens gegen die bloß mögliche ab, welche ihm die Erkenntniß vorhält. Dies hat zur Folge, daß jede Entbehrung unendlich gesteigert wird durch fremden Genuß, und erleichtert wird durch die Erinnerung an größere Leiden als die gegenwärtigen, sowie durch das Wissen, daß auch Andere dieselbe Entbehrung dulden, und den Anblick fremder Leiden. Wenn daher ein Mensch, der mit brennender Gier Alles zusammenfassen möchte, um den Durst des Egoismus zu kühlen, die unausbleibliche Erfahrung macht, daß alle Befriedigung nur scheinbar ist, und endlich sein heftiger Willensdrang sich ihm als Gefühl der entsetzlichsten Oede und Leere mit heilloser Qual kund giebt, dann sucht er durch den Anblick des fremden Leidens, welches er zugleich als eine Aeußerung seiner Macht erkennt, das eigene zu mildern und sich so indirekt die Linderung zu verschaffen, deren er direkt nicht fähig ist. Fremdes Leiden wird ihm jetzt Zweck an sich, ist ihm ein Anblick, an dem er sich weidet, und so entsteht die Erscheinung der eigentlichen Grausamkeit, des Blutdurstes, welche die Geschichte so oft sehen läßt, in den Neronen und Domitianen, in den afrikanischen Deis, im Robespierre u. s. w. Auch das Mitleid führt Schopenhauer im Grunde genommen auf den Egoismus zurück. Dem

Mitleidigen ist es, nach seiner Darlegung, nicht weniger als dem Egoisten um das eigene Wohl zu thun; er unterscheidet sich vom Egoisten nur dadurch, daß er in der Vielheit und Verschiedenheit der Individuen, in der Trennung zwischen seinem Ich und den fühlenden Wesen, die er außer sich wahrnimmt, das erblickt, was sie ist, eine bloße Erscheinung, und in der fremden, ihm bloß als Vorstellung gegebenen Erscheinung sein eigenes Wesen, nämlich den Willen zum Leben als Ding an sich, wiedererkennt und sich in ihr wiederfindet, also auch das Leiden, welches der bloßen Vorstellung für ein fremdes gilt, als sein eigenes weiß. Der Mitleidige wird inne, daß der Unterschied zwischen ihm und Anderen, der dem Egoisten eine so große Kluft ist, nur einer vergänglichen, täuschenden Erscheinung angehörte; er erkennt unmittelbar und ohne Schlüsse, daß das Ansich seiner eigenen Erscheinung auch das der fremden ist. „Daß Einer auch nur ein Almosen gebe, ohne dabei auf die entfernteste Weise etwas Anderes zu bezwecken, als daß der Mangel, welcher den Andern drückt, gemindert werde, ist nur möglich, sofern er erkennt, daß er selbst es ist, was ihm jetzt unter jener traurigen Gestalt erscheint, also daß er sein eigenes Wesen in der fremden Erscheinung wiedererkenne." Dem, der die Werke der Liebe übt, ist der Schleier der Maja, durch den uns nach der uralten Weisheit der Inder das, was in Wahrheit Eines ist, als Vielheit erscheint, durchsichtig geworden; die Täuschung des principii individuationis hat ihn verlassen. Der Mitleidige, der in dem Wohl und Wehe seiner Mitgeschöpfe sein eigenes erkennt, unterscheidet sich also nach Schopenhauer von demjenigen, der sich bloß für die individuelle Erscheinung, welche er für sein wirkliches und sein ganzes Ich hält, interessirt, von dem Egoisten im engeren Sinne des Wortes, lediglich dadurch, daß er sein Wohl besser versteht als dieser, indem er besser weiß, was zu seinem Ich gehört, — wogegen freilich der Egoist einwenden könnte, daß ihm, auch wenn er die ihm ertheilte Belehrung über das wahre Wesen und den wirklichen Umfang seines Ich annehmen wollte, seine Vernunft doch rathen würde, auch fernerhin in der bisherigen Weise für sein Glück zu sorgen, da seinem Willen nur an dem Glücke, welches er in seinem engeren Ich wirklich fühle, gelegen sei, und das Glück des hinter diesem engeren Ich stehenden Dinges, welches zugleich das hinter jedem anderen engeren Ich stehende Ding an sich sei, ihn ebenso wenig kümmere, wie es zugestandenermaßen das Glück der anderen engeren Ichs dann thun könnte, wenn dieselben durch eine Kluft von dem seinigen getrennt wären.

Der Satz, auf den Schopenhauer seinen Nachweis der moralischen Triebfeder gründet, daß nur Wohl und Wehe den Willen zu bewegen im Stande seien, drückt nach dem Vorstehenden die seine Ethik durchdringende, wenn auch ihm selbst nicht zum deutlichen Bewußtsein gekommene Auf-

fassung von der dem Willen seinem Wesen nach eigenen Richtung nur unvollständig aus. Das Einzige, was den Willen zu bestimmen vermag, ist nach dieser Auffassung bestimmter das eigene Wohl und Wehe, genauer, die Aussicht auf den Gewinn oder die Bewahrung eigenen Wohles und auf die Verhütung oder die Beseitigung eigenen Wehes. Dies geht schon daraus hervor, daß er in den Phänomenen der Bosheit und des Mitleids überhaupt ein Problem findet. Denn wenn zur Natur des Willens bezüglich seiner Zwecke keine andere Nothwendigkeit gehörte als die, daß dieselben ohne Ausnahme in irgend einem Wohle oder Wehe bestehen müßten, so wäre kein Grund ersichtlich, warum fremdes Wohl oder Wehe nicht ebenso gut wie eigenes um ihrer selbst willen sollten erstrebt werden können. Ein Problem müßte dann vielmehr darin erblickt werden, daß es bloß drei ursprüngliche Triebfedern und nicht, wie der Eintheilungsgrund in Aussicht stellte, vier gebe, nämlich außer der Bosheit, der Selbstliebe und dem Mitleide noch den Selbsthaß.

Betrachtet man die Behauptung, daß nur Wohl und Wehe überhaupt den Willen bewegen, an sich, abgesehen von ihrem Verhältnisse zu der ethischen Theorie, die Schopenhauer auf sie gründen zu können glaubt, so giebt dessen Psychologie selbst einen Einwand gegen sie an die Hand. Als Wohl, lehrt er mit Vielen seiner Vorgänger, z. B. Spinoza und Hume, bezeichnen wir dasjenige, was dem Willen gemäß, als Wehe dasjenige, was ihm entgegen ist (vergleiche oben S. 459). Mit anderen Worten, wir fühlen Lust, Freude, Glück, wenn uns ein Wollen befriedigt wird, Unlust, Schmerz, Leiden, wenn etwas eintritt, was wir verabscheuen. Mit dieser Erklärung stimmt auch diejenige überein, die er von den Begriffen des Guten und Ueblen giebt. Die Begriffe des Guten und des Ueblen oder Schlechten, sagt er, sind wesentlich relativ; der erstere, der in die beiden Unterarten des Angenehmen und des Nützlichen zerfällt, bezeichnet die Angemessenheit eines Objektes zu irgend einer bestimmten Bestrebung des Willens, wie dies z. B. in den Ausdrücken Gutes Essen, Gutes Wetter, Gute Wege u. s. w. hervortritt, der andere das Gegentheil, also alles dem jedesmaligen Streben des Willens nicht Zusagende. Auch in der Anwendung, die wir von ihnen zur Beurtheilung der Menschen machen, fügt er hinzu, behalten sie diese Relativität, denn als gut oder böse bezeichnen wir einen Menschen wegen der Relation seiner Handlungsweise zum Willen Anderer; gute Menschen werden diejenigen genannt, deren Charakter es mit sich bringt, überhaupt die fremden Willensbestrebungen als solche nicht zu hindern, vielmehr sie zu befördern, die also durchgängig hülfreich, wohlwollend, freundlich, wohlthätig sind, schlecht oder böse diejenigen, die stets geneigt sind, Unrecht zu thun, also den Willen zum Leben, den sie in sich selbst bejahen, in Anderen zu verneinen. Wenn dem aber so ist, wenn

jedes Wohl, das wir fühlen, in der Erreichung von etwas, was wir begehren, jedes Wehe in dem Eintreten von etwas, was wir verabscheuen, besteht, so scheint jedes bestimmte Wohl ein Wollen zur Voraussetzung zu haben, welches auf etwas von diesem Wohle Verschiedenes gerichtet ist, nämlich auf etwas, mit dessen den Willen befriedigendem Gewinne ein Wohlgefühl verknüpft ist, und ebenso jedes bestimmte Wehe. Z. B. die Freude am Ruhm setzt, wie Hume bemerkte, ein von dem Verlangen nach dieser Freude verschiedenes Begehren, nämlich Ruhmbegierde, voraus.

6. Die Verneinung des Willens zum Leben und das Ende aller Dinge.

Aus dem Grundsatze Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva läßt sich, wie Schopenhauer glaubt, leicht alles Uebrige, was zur Rechts- und zur Tugendlehre gehört, ableiten. Aber mit der Ausführung der Rechts- und der Tugendlehre hat nach seiner Ansicht die Ethik noch nicht ihr höchstes Ziel erreicht. Diesem wendet sie sich erst zu mit der Erkenntniß, daß es noch eine höhere Stufe der Durchschauung des Schleiers der Maja, des principii individuationis, giebt als diejenigen, aus denen die Tugenden der Gerechtigkeit und der Menschenliebe entspringen, und daß der Wille unter ihrem Einflusse sich noch weiter der Triebfeder des Egoismus entzieht, als er es in der Ausübung jener Tugenden thut. Es ist die Stufe, auf der der Mensch in allen Wesen sich, sein innerstes und wahres Selbst, erkennt, daher die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinigen betrachtet und so den Schmerz der ganzen Welt sich zueignet. Wer sich zu ihr erhoben hat, erkennt das Ganze, faßt das Wesen desselben auf und findet es in einem steten Vergehen, nichtigen Streben, inneren Widerstreite und beständigen Leiden begriffen, sieht, wohin er auch blickt, die leidende Menschheit und die leidende Thierheit und eine hinschwindende Welt. Der Einfluß, den diese völlige Durchschauung des principii individuationis auf den Willen ausübt, besteht darin, daß derselbe sich nunmehr vom Leben abwendet und sein eigenes sich in der Erscheinung spiegelndes Wesen nicht mehr bejaht, sondern verneint. Es genügt dem Menschen nicht mehr, Andere sich selbst gleich zu lieben und so viel für sie zu thun wie für sich, sondern es entsteht ihm ein Abscheu vor dem Wesen, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist, dem Willen zum Leben, dem Kerne und Wesen jener als jammervoll erkannten Welt. Ihm schaudert vor den Genüssen des Lebens, in denen er die Bejahung desselben erkennt Er gelangt zum Zustande der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenlosigkeit. Wurden ihm früher

die einzelnen Dinge und ihr Verhältniß zu seiner Person zu immer erneuerten Motiven seines Wollens, so wird ihm jetzt die Erkenntniß des Ganzen, des Wesens der Dinge an sich, zum Quietiv alles und jedes Wollens. Das Phänomen, wodurch diese Wendung des Willens sich kundgiebt, ist der Uebergang von der Tugend zur Askesis d. h. zur vorsätzlichen Brechung und Mortifikation des Willens durch Versagung des Angenehmen und Aufsuchen des Unangenehmen, zur selbstgewählten büßenden Lebensart und Selbstkasteiung. Der zu diesem Punkte Gelangte spürt als belebter Leib noch immer die Anlage zum Wollen jeder Art, aber er unterdrückt sie absichtlich, indem er sich zwingt, nichts zu thun von Allem, was er wohl möchte, hingegen Alles zu thun, was er nicht möchte, selbst wenn es keinen weiteren Zweck hat, als eben den, zur Mortifikation des Willens zu dienen. Er greift zum Fasten, ja er greift zur Kasteiung und Selbstpeinigung, um durch stetes Entbehren und Leiden den Willen mehr und mehr zu brechen und zu tödten, den er als die Quelle des eigenen leidenden Daseins und desjenigen der Welt erkennt und verabscheut. Er begiebt sich in freiwillige und absichtliche Armuth, damit nicht die Befriedigung der Wünsche, die Süße des Lebens, den Willen wieder aufrege. Vor Allem will er keine Geschlechtsbefriedigung, unter keiner Bedingung. Freiwillige, vollkommene Keuschheit ist der erste Schritt in der Askese oder der Verneinung des Willens zum Leben. Sie verneint dadurch die über das individuelle Leben hinausgehende Bejahung des Willens und giebt damit die Anzeige, daß mit dem Leben dieses Leibes auch der Wille, dessen Erscheinung er ist, sich aufhebt. Denn wenn diese Maxime allgemein würde, so stürbe das Menschengeschlecht aus, und nach dem, was die Metaphysik über den Zusammenhang aller Willenserscheinungen lehrt, darf man annehmen, daß mit der höchsten Willenserscheinung auch der schwächere Wiederschein derselben, die Thierheit, wegfallen würde, und daß mithin, da dann alle Erkenntniß aufgehoben wäre, auch die übrige Welt von selbst in Nichts verschwände, da ohne Subjekt kein Objekt. Von der hiermit dargestellten Verneinung des Willens zum Leben unterscheidet sich nichts mehr als die wirkliche Aufhebung seiner einzelnen Erscheinung, der Selbstmord. Weit entfernt, Verneinung des Willens zu sein, ist dieser vielmehr ein Phänomen starker Bejahung. Denn der Selbstmörder will das Leben und ist bloß mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden; er giebt nicht den Willen zum Leben auf, sondern bloß das Leben, indem er die einzelne Erscheinung zerstört. Gerade weil er nicht aufhören kann zu wollen, hört er auf, zu leben, und der Wille bejaht sich eben durch die Aufhebung seiner Erscheinung, weil er sich anders nicht mehr bejahen kann. Der Selbstmord wäre für den, der sich auf den Standpunkt der Verneinung des Willens zum Leben erhoben hat, eine ganz vergebliche und

thörichte Handlung, denn wird auch das Individuum zerstört, so bleibt doch der in der Spezies, deren einzelne Erscheinung das zerstörte Individuum war, objektivirte Wille zum Leben, dem Willen zum Leben aber ist das Leben immer ganz gewiß, und diesem ist das Leiden wesentlich. Vom gewöhnlichen Selbstmorde gänzlich verschieden scheint indessen eine besondere Art desselben zu sein. Es scheint nämlich, daß die gänzliche Verneinung des Willens den Grad erreichen könne, wo selbst der zur Erhaltung der Vegetation des Leibes durch Aufnahme von Nahrung nöthige Wille wegfällt und das Leben also mit dem freiwillig gewählten Hungertode endigt. Weit entfernt, daß diese Art des Selbstmordes, der höchste Grad der Askese, aus dem Willen zum Leben entstände, hört ein solcher völlig resignirter Asket bloß darum auf zu leben, weil er ganz und gar aufgehört hat, zu wollen. Ein dem gewöhnlichen Selbstmorde ganz analoger Irrweg wäre der Wahn, durch Vereitelung der Zwecke der Natur bei der Befruchtung oder gar durch Beförderung des Todes des Neugeborenen dem Willen und mit ihm dem Leben und dem Leiden ein Ende machen zu können. Denn wenn Wille zum Leben da ist, so kann ihn als das allein Metaphysische oder das Ding an sich keine Gewalt brechen. Er kann durch nichts aufgehoben werden als durch Erkenntniß. Daher ist der einzige Weg des Heils dieser, daß der Wille ungehindert erscheine, um in dieser Erscheinung sein eigenes Wesen erkennen zu können. Nur infolge dieser Erkenntniß kann der Wille sich selbst aufheben und damit auch das Leiden, welches von seiner Erscheinung unzertrennlich ist, endigen. Die Natur führt den Willen zum Lichte, weil er nur am Lichte seine Erlösung finden kann. Noch Eins ist der Beschreibung des Zustandes derer, die zur Verneinung des Willens zum Leben gelangt sind, hinzuzufügen. Während der Böse unter der Heftigkeit seines Willens beständige verzehrende innere Qual leidet und den grimmigen Durst des Eigenwillens zuletzt, wenn alle Objekte des Willens erschöpft sind, am Anblicke fremder Pein kühlt, ist der, in welchem die Verneinung des Willens zum Leben aufgegangen ist, so arm, freudelos und voll Entbehrungen sein Zustand, von außen gesehen, auch ist, voll innerer Freudigkeit und wahrer Himmelsruhe. Wenn schon die Augenblicke, wo wir in der ästhetischen Anschauung vom grimmen Willensdrange erlöst, gleichsam aus dem schweren Erdenäther auftauchen, die seligsten sind, die wir kennen, so können wir daraus abnehmen, wie selig das Leben eines Menschen sein muß, dessen Wille nicht auf Augenblicke, wie beim Genusse des Schönen, sondern auf immer beschwichtigt ist, ja gänzlich erloschen bis auf jenen letzten glimmenden Funken, der den Leib erhält und mit diesem erlöschen wird. Den Menschen, der, nach vielen bitteren Kämpfen gegen seine eigene Natur, endlich ganz überwunden hat, so daß er nur noch als ein rein erkennendes Wesen, als ungetrübter

Spiegel der Welt übrig ist, kann nichts mehr ängstigen. Er blickt ruhig und lächelnd zurück auf die Gaukelbilder dieser Welt, die einst auch sein Gemüth zu bewegen und zu peinigen vermochten, die aber jetzt so gleichgültig vor ihm stehen, wie die Schachfiguren nach geendigtem Spiele.

Die hiermit geschilderte Verneinung des Willens zum Leben ist nicht etwa ein selbsterfundenes philosophisches Märchen und nur von heute; nein, es war das beneidenswerthe Leben gar vieler Heiligen und schöner Seelen unter den Christen, und noch mehr unter den Hindus und Buddhaisten, auch unter anderen Glaubensgenossen. Alle jene Heiligen und Asketen, die, bei gleicher innerer Erkenntniß, eine sehr verschiedene Sprache führten, gemäß den Dogmen, die sie einmal in ihre Vernunft aufgenommen hatten, und denen zufolge ein indischer Heiliger, ein christlicher, ein lamaischer, von seinem eigenen Thun jeder sehr verschiedene Rechenschaft geben muß, was aber für die Sache ganz gleichgültig ist, — sie Alle haben unmittelbar erkannt und durch die That ausgesprochen, was hier nur in abstrakten Begriffen dargelegt werden konnte. „Ein Heiliger kann voll des absurdesten Aberglaubens sein, oder er kann umgekehrt ein Philosoph sein: Beides gilt gleich. Sein Thun allein bekundet ihn als Heiligen: denn es geht, in moralischer Hinsicht, nicht aus der abstrakten, sondern aus der intuitiv aufgefaßten unmittelbaren Erkenntniß der Welt und ihres Wesens hervor, und wird von ihm nur zur Befriedigung seiner Vernunft durch irgend ein Dogma ausgelegt. Es ist daher so wenig nöthig, daß der Heilige ein Philosoph, als daß der Philosoph ein Heiliger sei: so wie es nicht nöthig ist, daß ein vollkommen schöner Mensch ein großer Bildhauer, oder daß ein großer Bildhauer auch selbst ein schöner Mensch sei." Wie als intuitive Erkenntniß vieler Heiliger und schöner Seelen ist die Ueberzeugung, daß das Heil in der Verneinung des Willens zum Leben liegt, auch als ethische Lehre alt, so neu auch der rein philosophische Ausdruck derselben sein mag. Das uns zunächst Liegende ist das Christenthum, dessen Ethik ganz in dem angegebenen Geiste ist und nicht nur zu den höchsten Graden der Menschenliebe, sondern auch zur Entsagung führt, welche letztere Seite zwar schon in den Schriften der Apostel als Keim sehr deutlich vorhanden ist, jedoch erst später sich völlig entwickelt hat. Diese Richtung gab den Büßenden, den Anachoreten und dem Mönchthum den Ursprung. Zur vollen Blüthe sehen wir den asketischen Keim der christlichen Ethik sich entfalten in den Schriften der christlichen Heiligen und Mystiker, z. B. in Taulers „Nachfolgung des armen Leben Christi". Noch weiter aber entwickelt, vielseitiger ausgesprochen und lebhafter dargestellt, als in der christlichen Kirche und der occidentalischen Welt geschehen konnte, finden wir die Verneinung des Willens zum Leben in den uralten Werken der Sanskritsprache.

Die Ansicht vom Werthe des Lebens, die der Lehre von der Verneinung des Willens als der höchsten Stufe der ethischen Vervollkommnung, der Heiligkeit, zu Grunde liegt, daß nämlich das Menschenleben ein vielgestaltetes Leiden, ein durchweg unseliger Zustand ist, folgt nach Schopenhauer schon aus dem, was die der Ethik vorhergehenden Abschnitte seines Systems über den Willen und seine Objektität oder Erscheinung ausgemacht haben. Auf allen Stufen seiner Objektivation, so ergab sich dort (vergleiche oben S. 443, 450), entbehrt der Wille ganz eines letzten Zieles und Zweckes; immer strebt er, weil Streben sein alleiniges Wesen ist, dem kein erreichtes Ziel ein Ende machen kann. Alles Streben aber entspringt aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigen Zustande, und überall sehen wir es vielfach gehemmt, überall kämpfend; und da nun der Mangel und die Hemmung durch ein Hinderniß, welches sich zwischen den Willen und sein einstweiliges Ziel stellt, Leiden sind, so giebt es, wie kein letztes Ziel des Strebens, so auch kein Maß und Ziel des Leidens. Die Befriedigung andererseits ist nie von Dauer, vielmehr ist sie stets nur der Ausgangspunkt eines neuen Strebens. Auch ist alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, eigentlich und wesentlich immer nur negativ und durchaus nie positiv. Wunsch d. h. Mangel ist die vorhergehende Bedingung jedes Genusses, daher kann die Befriedigung oder Beglückung nie mehr sein als die Befreiung von einem Schmerze, einer Noth. So ist wesentlich alles Leben Leiden. Ihren höchsten Grad aber erreicht die Qual im Menschen, weil er als die vollkommenste Objektivation des Willens auch das bedürftigste unter allen Wesen ist, und weil in ihm die höchste Entwickelung der Intelligenz, die höchste Steigerung des Bewußtseins sich findet. Und hier wieder ist sie um so größer, je deutlicher erkennend, je intelligenter ein Mensch ist. Der, in welchem der Genius lebt, leidet am meisten. Mit tausend Bedürfnissen steht der Mensch sich selber überlassen auf der Erde, über Alles in Ungewißheit, nur nicht über seine Bedürftigkeit und seine Noth. Das Leben der Allermeisten ist nur ein steter Kampf um die Existenz, mit der Gewißheit, ihn zuletzt zu verlieren; und was sie in diesem mühseligen Kampfe ausdauern läßt, ist nicht sowohl die Liebe zum Leben als die Furcht vor dem Tode, der jedoch als unausweichbar im Hintergrunde steht und jeden Augenblick herantreten kann. Fehlt es aber dem Menschen an Objekten des Wollens, indem die zu leichte Befriedigung sie ihm sogleich wieder wegnimmt, so befällt ihn furchtbare Leere und Langweile. Demgemäß sehen wir, daß fast alle vor Noth und Sorge geborgenen Menschen, nachdem sie nun endlich alle anderen Lasten abgewälzt haben, jetzt sich selbst zur Last sind und nun jede durchgebrachte Stunde für Gewinn achten, also jeden Abzug von eben jenem Leben, zu dessen möglichst langer Erhaltung sie bis dahin alle Kräfte

aufboten. So schwingt das Leben gleich einem Pendel hin und her zwischen dem Schmerz und der Langweile, welche beiden in der That dessen letzte Bestandtheile sind. Was man den schönsten Theil, die reinsten Freuden des Lebens nennen möchte, das reine Erkennen, dem alles Wollen fremd bleibt, der Genuß des Schönen, die echte Freude an der Kunst, ist nur höchst Wenigen und auch diesen nur als ein vorübergehender Traum vergönnt; und dann macht eben diese Wenigen die höhere intellektuelle Kraft für viel größere Leiden empfänglich, als die Stumpferen je empfinden können, und stellt sie überdies einsam unter merklich von ihnen verschiedene Wesen, wodurch sich dann auch dieses ausgleicht. „Und dieser Welt, diesem Tummelplatz gequälter und geängstigter Wesen, welche nur dadurch bestehen, daß eines das andere verzehrt, wo daher jedes reißende Thier das lebendige Grab tausend anderer und seine Selbsterhaltung eine Kette von Martertoden ist, wo sodann mit der Erkenntniß die Fähigkeit, Schmerz zu empfinden, wächst, welche daher im Menschen ihren höchsten Grad erreicht und einen um so höheren, je intelligenter er ist, — dieser Welt hat man das System des Optimismus anpassen und sie uns als die beste unter den möglichen andemonstriren wollen. Die Absurdität ist schreiend.“ „Wenn man den verstocktesten Optimisten durch die Krankenhospitäler, Lazarethe und chirurgischen Marterkammern, durch die Gefängnisse, Folterkammern und Sklavenställe, über Schlachtfelder und Gerichtsstätten führen, dann alle die finsteren Behausungen des Elends, wo es sich vor den Blicken kalter Neugier verkriecht, ihm öffnen und zum Schluß ihn in den Hungerthurm des Ugolino blicken lassen wollte, so würde sicherlich auch er zuletzt einsehen, welcher Art dieser meilleur des mondes possibles ist.“ Wer sich den Jammer vergegenwärtigt, den Erfahrung und Geschichte darbieten, dem muß der Optimismus nicht bloß als eine absurde, sondern auch als eine wahrhaft ruchlose Denkart erscheinen, als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit. Den handgreiflich sophistischen Beweisen Leibnizens, daß diese Welt die beste unter den möglichen sei, läßt sich ernstlich und ehrlich der Beweis entgegenstellen, daß sie die schlechteste unter den möglichen sei. Sie ist so eingerichtet, wie sie sein mußte, um mit knapper Noth bestehen zu können, so daß, wenn sie noch ein wenig schlechter wäre, sie schon nicht mehr bestehen könnte.

In der Aufhebung oder Selbstverneinung des Willens, die, weil sie von der Erkenntniß ausgeht, nicht durch Vorsatz zu erzwingen ist, sondern plötzlich und wie von außen angeflogen kommt, sieht Schopenhauer ein unmittelbares Eingreifen der keine Nothwendigkeit kennenden Freiheit des Willens an sich in die Nothwendigkeit der Erscheinung. Seine hierauf bezügliche Auseinandersetzung ist etwas dunkel und unbestimmt. Während sonst, sagt er, der Wille mit Nothwendigkeit durch die Motive nach Maß-

gabe des unveränderlichen Charakters bestimmt wird, werden durch die Aufhebung des Willens die Motive machtlos gemacht; die einzelnen Motive werden unwirksam, weil die ihnen entsprechende Erkenntnißweise, durch eine andere verdunkelt, zurückgetreten ist. Der Satz zwar, daß keine theilweise Veränderung des Charakters möglich sei, und daß der Charakter mit der Konsequenz eines Naturgesetzes im Einzelnen den Willen ausführt, dessen Erscheinung er im Ganzen ist, behält auch für die Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben seine Gültigkeit, aber nach ihr kann dieses Ganze, der Charakter selbst durch die beschriebene Veränderung der Erkenntniß aufgehoben werden. „Eben daher, daß nicht von einer Aenderung, sondern von einer gänzlichen Aufhebung des Charakters die Rede ist, kommt es, daß so verschieden, vor jener Aufhebung, die Charaktere, welche sie getroffen, auch waren, sie dennoch, nach derselben, eine große Gleichheit in der Handlungsweise zeigen, obwohl noch Jeder, nach seinen Begriffen und Dogmen, sehr verschieden redet." Demnach bilden die Selbstverneinung des Willens, die nichts Anderes ist als dasjenige, was die christlichen Mystiker sehr treffend die Wiedergeburt nennen, und die Erkenntniß, aus der sie hervorgeht, die Gnadenwirkung der christlichen Mystiker, eine Ausnahme von dem Satze, daß die Freiheit d. h. die Unabhängigkeit vom Satze des Grundes, welche dem Willen an sich zukommt, der Erscheinung widerspreche, und zwar die einzige; sie ist der einzige Fall, wo die Freiheit unmittelbar in der Erscheinung sichtbar wird, die einzige unmittelbare Aeußerung der Freiheit des Willens an sich auch in der Erscheinung. Zwischen den Behauptungen von der Nothwendigkeit der Bestimmung des Willens durch die Motive nach Maßgabe des Charakters einerseits, und von der Möglichkeit gänzlicher Aufhebung des Willens, wodurch die Motive machtlos werden, andererseits, besteht freilich ein Widerspruch, aber derselbe ist nur die Wiederholung eines realen Widerspruchs in der Reflexion der Philosophie, nämlich des Widerspruches, in welchen der Wille zu der Erscheinung, durch die er sich manifestirt, dem Leibe, tritt, indem er verneint, was sie aussagt (z. B. keine Geschlechtsbefriedigung will, während die Genitalien, die Sichtbarkeit des Geschlechtstriebes, da und gesund sind), oder des Widerspruchs der Erscheinung mit sich selbst.

Mit der Erklärung, daß die aus der völligen Durchschauung des Schleiers der Maja hervorgehende Selbstaufhebung des Willens der einzige Fall des Eingreifens der Freiheit des Willens an sich in die Nothwendigkeit der Erscheinung sei, scheint es, beiläufig bemerkt, nicht übereinzustimmen, wenn Schopenhauer (in dem Kapitel „Animalischer Magnetismus und Magie", der Schrift über den Willen in der Natur und dem Aufsatze „Versuch über das Geistersehen und was damit zusammenhängt" der Parerga) sich zu dem Glauben an den animalischen Magnetismus, das

somnambule Hellsehen, das zweite Gesicht, prophetische Träume, sympathetische Kuren, das Besprechen von Krankheiten und andere magische Erscheinungen, d. i. „unmittelbar, ohne äußeren Akt, durch den bloßen Willen hervorgebrachte Wirkungen, die nach der Kausalverbindung, dem Gesetze des Naturlaufs, nicht zu erklären sind, ja dieses Gesetz gewissermaßen aufheben", bekennt und in diesen Phänomenen den Beweis dafür erblickt, „daß es außer der äußeren den nexum physicum begründenden Verbindung zwischen den Erscheinungen dieser Welt noch eine andere, durch das Wesen an sich aller Dinge gehende, geben müsse, gleichsam eine unterirdische Verbindung, vermöge welcher, von Einem Punkte der Erscheinung aus, unmittelbar auf jeden anderen gewirkt werden könne, durch einen nexum metaphysicum, daß demnach ein Wirken auf die Dinge von innen statt des gewöhnlichen von außen, ein Wirken der Erscheinung auf die Erscheinung vermöge des Wesens an sich, welches in allen Erscheinungen Eines und dasselbe ist, möglich sein müsse", „eine Wirksamkeit des Willens in seiner Ursprünglichkeit als Dinges an sich", „eine übernatürliche, d. i. metaphysische Herrschaft des Willens als Dinges an sich über die Natur". Denn jede Wirksamkeit des vom Satze des Grundes unabhängigen Dinges an sich wird doch eine Aeußerung der Freiheit sein müssen, und wenn daher die magischen Phänomene aus einer solchen Wirksamkeit hervorgehen, so wird von ihnen nicht minder als von demjenigen der Verneinung des Willens zum Leben gesagt werden müssen, daß in ihnen die Freiheit des Willens sichtbar werde, daß also auch sie eine Ausnahme von der in der Schrift über die Freiheit des Willens für schlechthin ausnahmslos erklärten Nothwendigkeit aller Erscheinungen bilden.

Die Verneinung des Willens zum Leben ist, nach dem oben Berichteten, nicht ein bloßes Sich-abwenden von dem bisherigen Ziele des Willens, sondern ein Aufheben des Willens selbst als Dinges an sich oder genauer, der Willensnatur des Dinges an sich, bis auf den Rest, der als Belebung des Leibes erscheint. Und auch der letzte glimmende Funke, der den Leib des Heiligen erhält, erlischt mit diesem. Mit dem Tode, sagt Schopenhauer, endigt bei dem, der zur Verneinung des Willens durchgedrungen ist, dem Heiligen, nicht, wie bei den Anderen, bloß die Erscheinung, sondern das Wesen selbst ist aufgehoben, welches bis dahin noch in der Erscheinung ein schwaches Dasein hatte; für den, der so endet, hat zugleich die Welt geendet. Ueber die Weise der Fortdauer derer, die im Zustande der Bejahung des Willens zum Leben sterben, sind die Aeußerungen Schopenhauers vielfach unbestimmt und stimmen untereinander nicht völlig überein. Bald läßt er die Menschen den Thieren und Pflanzen darin gleich sein, daß nur die Spezies beständig sei, während alle Individuen entstehen und vergehen, bald schreibt er auch dem, was das mensch-

liche Individuum konstituirt, dem individuellen Willen, ein ewiges Dasein zu und nur dem Intellekte und dem Bewußtsein ein Entstehen und Vergehen. Die letztere Ansicht tritt namentlich gegen den Schluß der schwankenden Erörterungen hervor, die er in einem besonderen Kapitel des zweiten Bandes seines Hauptwerkes über den Tod und sein Verhältniß zu der Unzerstörbarkeit unseres Wesens anstellt. Er erklärt hier seine Zustimmung zu der Lehre von der Metempsychose oder, wie er lieber dafür sagen will, Palingenesie, unter den Vorbehalten, daß erstens die Unzerstörbarkeit nicht an sich, sondern nur für unseren beschränkten Intellekt die Form der Dauer in der Zeit habe, und daß zweitens dieselbe nicht das erkennende Wesen, sondern den Willen allein betreffe. Weiter glaubt er dann annehmen zu dürfen, daß der an sich individuelle Wille des Menschen, nachdem er sich im Tode vom Intellekt getrennt habe, gemäß seiner jetzt (wie es scheint, durch einen neuen Akt der das Esse bestimmenden Freiheit) modifizirten Beschaffenheit, am Leitfaden des mit dieser harmonirenden durchweg nothwendigen Weltlaufs, durch eine neue Zeugung einen neuen Intellekt empfange, und mit diesem ein neues Wesen werde, welches keine Erinnerung eines früheren Daseins habe, da der Intellekt, der allein die Fähigkeit der Einnerung habe, der sterbliche Theil sei oder die Form, der Wille aber der ewige, die Substanz. Die Reihe der Wiedergeburten und die Succession der Lebensträume eines an sich unzerstörbaren Willens, fügt er hinzu, setze sich fort, bis derselbe, durch so viele und verschiedenartige successive Erkenntniß belehrt und gebessert, sich selbst aufhebe. In der Konsequenz des Systems liegt ohne Zweifel die Annahme der Ewigkeit nicht bloß des Menschengeschlechtes, genauer der Idee, deren Erscheinung das Menschengeschlecht ist, sondern auch jedes menschlichen Individuums, genauer des Einzelwesens, dessen Erscheinung das menschliche Individuum ist, also des einzelnen intelligibelen Charakters. Denn jeder Mensch hat seinen eigenthümlichen intelligibelen Charakter, und dieser ist, wie man aus seiner Unveränderlichkeit folgern muß und wie auch Schopenhauer, allerdings nur gelegentlich und im Widerspruche mit anderen Aeußerungen, erklärt, eine Idee, also unentstanden und unvergänglich, während in den Reichen der Thiere und der Pflanzen nicht das Individuum, sondern nur die Spezies, der es angehört, eine eigenthümliche Idee oder einen eigenthümlichen intelligibelen Charakter hat. Die Leugnung der Unzerstörbarkeit des individuellen Wesens jedes Menschen würde auch jeden Unterschied zwischen der Fortdauer dessen, der den Willen zum Leben in sich verneint, und dessen, der bei der Bejahung stehen bleibt, des Heiligen und des Unheiligen, aufheben, denn von beiden würde der Tod genau dasselbe bestehen lassen: die Idee des Menschengeschlechtes, die in anderen Individuen fortlebende Menschheit.

Auch für den vollkommenen Heiligen ist der Tod nicht ein Uebergang in das leere Nichts. Denn „die Verneinung des Willens zum Leben besagt keineswegs die Vernichtung einer Substanz, sondern den bloßen Aktus des Nichtwollens: dasselbe, was bisher gewollt hat, will nicht mehr“. Nur die Willensnatur des Dinges an sich wird aufgehoben, nicht das Ding an sich selbst (vergleiche S. 424 f.). Für den Standpunkt allerdings, dem die Welt der Vorstellung für das Positive gilt, welches wir das Seiende nennen und dessen Negation dann der Begriff des Nichts ausspricht, für den Standpunkt, der nur das als seiend anerkennt, was irgendwo und irgendwann ist, geht der Wille des Heiligen, also sein ganzes Wesen, ins Nichts verloren, aber ein umgekehrter Standpunkt, wenn er für uns möglich wäre, würde die Zeichen der Positivität und Negativität vertauschen und das für uns Seiende als das Nichts und dieses Nichts als das Seiende zeigen. Nur das Dasein, welches wir kennen, giebt derjenige, der wirklich und nicht bloß scheinbar sterben will, auf. Was ihm statt dessen wird, das Nirwana d. h. Erlöschen, wie es der buddhaistische Glaube nennt, ist in unseren Augen Nichts, aber auch umgekehrt ist ihm diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen Nichts. Die Philosophie ist bezüglich dessen, was der diese Welt des Scheins, die Sansara der Buddhaisten, Verneinende dafür gewinnt und ergreift, auf eine völlig negative Erkenntniß beschränkt. „Da wir dies Wesen, den Willen, als Ding an sich bloß in und durch den Aktus des Wollens kennen, so sind wir unvermögend, zu sagen oder zu fassen, was es, nachdem es diesen Aktus aufgegeben hat, noch ferner hat oder treibe: daher ist die Verneinung für uns, die wir die Erscheinung des Willens sind, ein Uebergang ins Nichts.“ „Würde dennoch schlechterdings darauf bestanden, von dem, was die Philosophie nur negativ, als Verneinung des Willens, ausdrücken kann, irgendwie eine positive Erkenntniß zu erlangen, so bliebe uns nichts übrig, als auf den Zustand zu verweisen, den alle die, welche zur vollkommenen Verneinung des Willens gelangt sind, erfahren haben, und den man mit den Namen Ekstase, Entrückung, Erleuchtung, Vereinigung mit Gott u. s. w. bezeichnet hat, welcher Zustand aber nicht eigentlich Erkenntniß zu nennen ist, weil er nicht mehr die Form vom Subjekt und Objekt hat, und auch übrigens nur der eigenen, nicht weiter mittheilbaren Erfahrung zugänglich ist.“ Von der negativen Erkenntniß an, bis zu welcher allein die Philosophie zu leiten vermag, bleibt nichts übrig als Mystik.

Die Beschreibung des Standpunktes der Verneinung des Willens zum Leben wies auf die Möglichkeit hin, daß derselbe und mithin die Maxime, sich der Geschlechtsbefriedigung vollkommen zu enthalten, einst in der Menschheit werde allgemein werden, und daß dann mit dem Menschen-

geschlecht auch die Thierwelt aussterben und folglich, da ohne Subjekt kein Objekt sein kann, auch die übrige Welt in Nichts verschwinden werde (vergleiche oben S. 466). Wie es scheint, glaubte Schopenhauer, daß in der That, indem es allen den unentstandenen und unvergänglichen menschlichen Individuen beschieden sei, in der Succession ihrer Wiedergeburt und Lebensträume (vergleiche oben S. 473) schließlich zum Standpunkte der Verneinung durchzudringen, die Menschheit dereinst das Ende aller Dinge herbeiführen werde. Auf den Einen Willen, dessen Erscheinung alle Ideen und alle intelligibelen Charaktere sind und weiter die ganze räumlich-zeitliche Welt, scheint es sich unter Anderem zu beziehen, wenn er sagt: „Gewissermaßen ist es a priori einzusehen, vulgo versteht es sich von selbst, daß das, was jetzt das Phänomen der Welt hervorbringt, auch fähig sein müsse, dieses nicht zu thun, mithin in Ruhe zu verbleiben, oder mit anderen Worten, daß es zur gegenwärtigen διαστολη eine συστολη geben müsse. Ist nun die Erstere die Erscheinung des Wollens des Lebens, so wird die Andere die Erscheinung des Nichtwollens desselben sein. Auch wird diese, im Wesentlichen, dasselbe sein mit . . . der Nirwana der Buddhaisten, auch mit dem ἐπεκεινα der Neuplatoniker."

Der Gedanke, daß die Menschheit als Ganzes sich zur höchsten Stufe der ethischen Vollkommenheit erheben werde, hätte auch in der näheren Bestimmung, die ihm der Schopenhauersche Pessimismus giebt, wohl zu einer teleologischen Auffassung der Geschichte führen können. Schopenhauer will jedoch von dem, wie er sagt, durch die überall so geistesverderbliche und verdummende Hegelsche Afterphilosophie herbeigeführten Bestreben, die Weltgeschichte als ein planmäßiges Ganzes zu fassen, nichts wissen. Die Geschichtsphilosophen, meint er, nehmen die Welt als vollkommen real und setzen den Zweck derselben in das armselige Erdenglück, welches doch ein hohles, täuschendes, hinfälliges und trauriges Ding ist, aus dem weder Konstitutionen und Gesetzgebungen noch Dampfmaschinen und Telegraphen jemals etwas wesentlich Besseres machen könnten. Ihre Konstruktionen laufen zuletzt immer, von plattem Optimismus geleitet, auf einen behaglichen, nahrhaften, fetten Staat mit wohlgeregelter Konstitution, guter Justiz und Polizei, Technik und Industrie und höchstens auf intellektuelle Vervollkommnung hinaus. Sie sind demnach einfältige Realisten, dazu Optimisten und Eudämonisten, mithin platte Gesellen und eingefleischte Philister, zudem auch eigentlich schlechte Christen, da der wahre Geist und Kern des Christenthums, ebenso wie der Brahmanismus und Buddhaismus die Erkenntniß der Nichtigkeit des Erdenglücks, die völlige Verachtung desselben und Hinwendung zu einem ganz anderartigen, ja entgegengesetzten Dasein ist. Die einzige Vervollkommnung, von der die Geschichte berichtet, ist die intellektuelle, denn das Moralische bleibt im Wesentlichen unverändert und

liegt allein im Individuum. Das Moralische aber ist es, worauf, nach dem Zeugnisse unseres innersten Bewußtseins, Alles ankommt.

II.

Fries, Herbart, Beneke.

Von den auf Fichte folgenden Philosophen, die, wenngleich dieser nicht ohne bedeutenden Einfluß auf ihre Entwickelung geblieben war, doch der Ueberzeugung waren, daß der Idealismus der Wissenschaftslehre ganz und gar in die Irre führe, und die sich nicht minder gegen die Lehre Schellings von der absoluten bewußtlosen Vernunft, deren Verwandlung in die Natur und dem Hervorgehen des Bewußtseins aus der Stufenreihe der Naturprozesse durchaus ablehnend verhielten, haben drei in höherem Maße die Aufmerksamkeit ihrer Zeitgenossen auf sich gezogen und anregend und belehrend auf die Arbeiten der Späteren weit über den Kreis ihrer eigentlichen Anhänger hinaus eingewirkt: Fries, Herbart und Beneke.

Jakob Friedrich Fries wurde 1773 zu Barby (bei Magdeburg) geboren. Nachdem er die Schule und das theologische Seminar der Brüdergemeinde, der sein Vater angehörte, durchgemacht hatte, studirte er, 1795 bis 1797, in Leipzig und Jena Mathematik, Naturwissenschaft und Philosophie. 1801 habilitirte er sich in Jena für Philosophie; 1805 wurde er daselbst, zugleich mit Hegel, zum außerordentlichen Professor befördert. Von 1806 bis 1816 lehrte er in Heidelberg als ordentlicher Professor Philosophie und elementare Mathematik, in den letzten Jahren auch Physik. Dann kehrte er als ordentlicher Professor der Philosophie nach Jena zurück (sein Nachfolger in Heidelberg wurde Hegel). Wegen seiner Betheiligung am Wartburgfeste (1817) wurde er von seinem Amte suspendirt, nach einigen Jahren aber als Professor der höheren Mathematik und der Physik zu neuer Lehrthätigkeit berufen. Er ist gestorben im Jahre 1843. — Von seinen zahlreichen Schriften, worunter sich auch mathematische und naturwissenschaftliche Abhandlungen und ein philosophischer Roman befinden, sind die wichtigsten: 1. Reinhold, Fichte und Schelling 1803; 2. System der Philosophie als evidente Wissenschaft 1804; 3. Wissen, Glaube und Ahndung 1805; 4. Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft 1807, zweite Auflage 1828 bis 1831; 5. System der Logik 1811, zweite Auflage 1819, dritte Auflage 1837; 6. Handbuch der praktischen Philosophie, 2 Bde., 1818—1832;

7. Handbuch der psychischen Anthropologie, 2 Bde., 1820—1821, zweite Auflage 1837—1839; 8. Die mathematische Naturphilosophie 1822; 9. System der Metaphysik 1824; 10. Geschichte der Philosophie, 2 Bde., 1837—1840.

Mit Reinhold und Fichte war Fries überzeugt, daß Kant das von ihm angekündigte Unternehmen, die bisher bloß herumtappende Philosophie zum sicheren Gange einer Wissenschaft zu verhelfen, gelungen sei, daß jedoch seine Lehre noch einer durchgreifenden formellen Umgestaltung und mannigfacher sachlicher Aenderungen bedürfe. Das Studium der Werke Kants, sagt er in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner Neuen Kritik der Vernunft, lasse neben der Sicherheit sehr reicher Belehrungen doch das Gefühl eines Mangels zurück, als ob gleichsam noch der rechte Mittelpunkt der Lehre fehle, in den alle ihre Fäden zusammenlaufen und in den sie verknüpft werden sollten. So viel neue Ansichten über das Erkenntnißvermögen auch in den Werken Kants enthalten seien, so fehle doch eine Theorie desselben, welche daraus ein Ganzes bildete. Aber während Reinhold und Fichte sich die Aufgabe stellten, ohne Hülfe der Erfahrung die ganze Wissenschaft von der Vernunft aus einer einzigen Grundbestimmung, die uns durch das reine Selbstbewußtsein bekannt sei, abzuleiten, schien ihm dieselbe im Gegentheil einer noch breiteren Grundlage aus Thatsachen der inneren Erfahrung und Selbstbeobachtung, als Kant ihr gegeben hatte, zu bedürfen. Das logische System unseres Wissens, meint er, könne kein aus seiner Spitze entspringender Lichtkegel sein, sondern habe gar manche voneinander unabhängige Anfangspunkte, wie schon ganz einfach daraus folge, daß im Systeme nur Sätze durch Schlüsse aneinander gereiht werden, jeder Schluß aber außer seinem Prinzipe im Obersatze noch einen unabhängig davon gegebenen Untersatz fordere, damit ein Schlußsatz entstehe. Es sei eine gegen die Regeln der gesunden Logik entworfene, eine widersinnige Forderung, daß, wie im chinesischen Feuerwerke aus einem einfarbig leuchtenden Sterne sich vielfarbige Fruchtkörbe und Blumensträuße entwickeln und grüne Ranken von Korb zu Korb laufen, so die Philosophie alles unser Wissen auf ein oberstes Prinzip zurückführen und den ganzen Inhalt unseres Wissens aus diesem obersten Einen Punkte wieder entwickeln solle. Die „Grundwissenschaft aller Philosophie“ ist demnach, wie er glaubt, die empirische Psychologie oder, wie er sie zu nennen vorzieht, psychische Anthropologie, die sich, inwiefern „sie sich nicht mit Naturbeschreibungen des menschlichen Gemüths im Großen oder Kleinen begnügt, sondern eine Theorie der inneren Natur unseres Geistes, eine Erklärung der geistigen Organisation unseres Lebens sucht“, zur philosophischen Anthropologie erhebt.

Es entging Fries nicht, daß die empirische Psychologie nicht so viel

zu leisten vermag, als Kant von der Vernunftkritik verlangte. Die empirische Psychologie kann nach ihm zeigen, daß die Vernunft durch sich selbst im Besitze gewisser Anschauungen, Begriffe und synthetischer Urtheile ist, aber sie kann die Anwendbarkeit dieser Erkenntnisse a priori nicht beweisen. Und eben in dem Letzteren erblickte Kant die Hauptaufgabe der Vernunftkritik. Allein hierin zeigt sich, wie Fries glaubte, daß Kant das Wesen des logischen Denkens, der Reflexion, nicht völlig begriffen hatte. Beweisen heißt nur, ein Urtheil aus anderen Urtheilen durch Schließen ableiten. Jede Wissenschaft muß daher eine Reihe von Grundurtheilen besitzen, die nicht mehr bewiesen werden können. Jedes dieser Grundurtheile ist das mittelbare Bewußtsein einer anderen Erkenntniß, die in ihm wiederholt wird, einer unmittelbaren, und hat in dieser den Grund seiner Wahrheit. Daher tritt bezüglich seiner an die Stelle der Forderung des Beweises die der Begründung, d. i. der Angabe der unmittelbaren Erkenntniß, die in ihm wiederholt wird; und diese Forderung vermag, soweit es sich um die synthetischen Urtheile a priori handelt, die empirische Psychologie zu erfüllen. Die Erkenntnisse, die in den fundamentalen synthetischen Urtheilen a priori ausgedrückt werden, stammen aus der ursprünglichen Spontaneität, d. i. der durch den Sinn erregten Selbstthätigkeit, der Vernunft. Durch das Vermögen des logischen Denkens oder der willkürlichen Reflexion können wir sie nicht hervorbringen, sondern nur uns ihrer bewußt werden; wir können sie daher auch nicht beweisen, sondern müssen sie als unmittelbare Erkenntnisse anerkennen. Das Reflexionsvermögen ist überhaupt nur ein Vermögen der inneren Selbstbeobachtung der Vernunft, ein bloßes Instrument der Wiederbeobachtung, und nicht ihre ursprüngliche Spontaneität selbst; mit allen Reflexionen thun wir nichts Neues zur Erkenntniß hinzu, wir beobachten nur, was in unserer Vernunft liegt. Kant erkannte zwar den alten Irrthum, der sich zuerst zu zeigen anfing, als Aristoteles die Form der Reflexion vom übrigen Gehalte der Erkenntniß abtrennte und so das Reflexionsvermögen für sich hingab, um Versuche damit zu machen, und der die scholastische und die neuere Philosophie bis zum Wolffianismus, der vollendeten logischen Metaphysik, beherrschte, den Irrthum, daß man mit dem Reflexionsvermögen allein Philosophie machen, mit Hülfe der bloßen logischen Form der Definitionen, Schlüsse und Beweise das System der Metaphysik aus der Logik schaffen könne, welches Verfahren dem ganz gleich kommt, wenn Jemand durch das Fernrohr zur Astronomie kommen wollte ohne einen Himmel, den er beobachtete. Aber er fiel durch die Art, wie er seine Kritik der Vernunft behandelte, wieder selbst unter das nämliche Vorurtheil. „Kant giebt es Hume stillschweigend als anerkannte Wahrheit zu, und setzt es mit allen Anderen voraus: was die reine Vernunft behaupte, das müsse sie erst einem

Beweise unterworfen haben. Diese Voraussetzung liegt in seiner Idee der Deduktion der Kategorien, sie verleitet ihn zu dem Widerspruch, daß er in der Kritik der reinen Vernunft ein System der Grundsätze des reinen Verstandes aufstellt, wo er doch für jeden, wiewohl er ein Grundsatz sein soll, noch einen sogenannten transscendentalen Beweis führt aus seinem angeblich obersten Grundsatz aller synthetischen Urtheile a priori, dem Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung." „Hume setzt mit Wolff voraus: wenn man eine Erkenntniß aus bloßem Verstande brauchen wolle, z. B. die Nothwendigkeit des Kausalgesetzes, so müsse man erst bewiesen haben, daß dieses Gesetz gelte, und sagt dann: das läßt sich nicht beweisen, also sind wir nicht berechtigt, jenes Gesetz vorauszusetzen. Dagegen zeigt Kant de facto hinlänglich: Humes Endurtheil ist falsch, denn in der menschlichen Erkenntniß giebt es nothwendige und allgemeine Erkenntnisse; aber er leugnet Humes Voraussetzung: wenn wir diese brauchen wollen, müssen wir sie erst bewiesen haben, nicht ab, vielmehr versucht er selbst einen solchen Beweis, den er den transscendentalen nennt." Eine unvermeidliche Folge dieses Fehlers Kants war der andere, daß er die empirische psychologische Natur der transscendentalen Erkenntniß (worunter er die von der Möglichkeit und Anwendbarkeit der Erkenntnisse a priori verstand) verkannte und sie für eine Art der Erkenntniß a priori hielt und zwar der philosophischen, d. i. derjenigen, deren wir uns nur durch reine Einsicht des Verstandes, nur durch Selbstdenken, ohne uns auf irgend eine Anschauung zu berufen, bewußt werden können. Er durfte nämlich „nicht zugeben, daß seine transscendentale Erkenntniß empirisch sei, wenn er nicht Locke und Hume vollkommen Recht geben wollte. Denn wenn er seine Erkenntniß a priori aus dem transscendentalen Prinzip, z. B. der Möglichkeit der Erfahrung bewies, so gründete er sie auf dieses, ließ sie aus ihm entspringen, und wenn dieses also empirisch war, so ruhte seine ganze Erkenntniß a priori doch wieder auf empirischem Grunde, und entsprang aus der Wahrnehmung." (Vergleiche oben S. 25.)

Indem Fries die Kritik der Vernunft mit der psychischen Anthropologie, soweit diese die Bedeutung einer Theorie der Vernunft hat, identifizirte, kehrte er zu dem Verfahren Lockes in der Erforschung des Erkenntnißvermögens zurück, wie er denn auch selbst erklärte, die philosophische Anthropologie sei nichts Anderes als die vollständige Aufgabe, welche Locke der Spekulation habe geben wollen, die nachher von Kant eine Kritik der Vernunft genannte Aufgabe, den menschlichen Verstand zu erforschen, um seine Kräfte kennen zu lernen. Er verwarf das Kantische Verfahren, soweit es sich von dem Lockeschen unterscheiden wollte, indem es sich die Aufgabe stellte, nicht nur nachzuweisen, daß gewisse Erkenntnisse „reines Eigenthum der Vernunft seien, und aus ihr selbst entspringen, nur

von ihrer Selbstthätigkeit abhangen", sondern auch die Gültigkeit derselben, soweit sie gültig seien, zu beweisen. Die große Bedeutung der Kantischen Vernunftkritik liegt nach seiner Ansicht nicht in dem ihr eigenthümlichen Verfahren, sondern in ihren davon unabhängigen, in Wahrheit auf dem Wege der Selbstbeobachtung erlangten Ergebnissen, nämlich in ihrer Widerlegung des empirischen Vorurtheils, daß die Empfindung die alleinige Quelle unserer Wahrheit sei, mit welchem Locke dem rationalistischen, daß alle Wahrheit aus einem obersten Prinzipe begriffen, oder daß die Philosophie mit dem bloßen Reflexionsvermögen gemacht werden müsse, entgegengetreten war, durch den Nachweis nothwendiger und allgemeiner Erkenntnisse, die sich nach Lockes Theorie unmöglich in der Vernunft finden könnten, — und weiter in ihrer methodischen Auffindung aller nicht mehr aus anderen ableitbaren Erkenntnissen dieser Art. In einer näheren Beziehung noch als zu Locke steht Fries hiernach zu Reid, der ja auch behauptete, daß wir in uns eine Reihe von unmittelbaren, nicht aus der Empfindung, sondern aus der natürlichen Einrichtung unseres Geistes entspringenden Erkenntnissen beobachten könnten, die, obwohl sie weder Thatsachen zum Inhalte hätten, noch sich beweisen ließen, doch vollkommen gewiß wären.

Auf die Frage, wie uns denn die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnisse, welche die anthropologische Kritik in der Vernunft entdecke, gewiß sein könne, antwortet Fries: diese Gewißheit beruht auf dem Wahrheitsgefühle, durch welches sich die Vernunft im Selbstvertrauen auf ihre Wahrhaftigkeit leiten läßt. „Die Ueberzeugung mit unmittelbarer Gewißheit müssen wir dem Gefühle, dem Wahrheitsgefühle, zuschreiben." „Alle philosophischen Grundbehauptungen machen ihre Gültigkeit in den menschlichen Beurtheilungen zunächst nur durch das Wahrheitsgefühl geltend, dem sich kein unbefangener Mensch im Leben entziehen kann." Und nicht nur die philosophischen Grundbehauptungen, sondern alle nicht erweislichen Behauptungen überhaupt werden uns auf keine andere Weise als unmittelbar durch das Gefühl gegeben. Dieses Wahrheitsgefühl gehört nicht dem Sinne an. Es war ein Mißverständniß des englischen Empirismus, der dem Skepticismus Humes entgegentrat, das Wahrheitsgefühl sowie auch das ästhetische und das sittliche Gefühl für feineren Sinn, für Modifikation der Empfindung, zu halten, wie dies insbesondere Reid in seiner Lehre vom common sense, die der Absicht nach mit der ganzen Aufgabe der Kritik der Vernunft zusammenstimmt, that. Ebenso wenig hat es seinen Ursprung in einem höheren Anschauungsvermögen, wie es der Mystiker, der sich auf keine Rechtfertigung der Aussprüche seines Gefühls einlassen will, zu besitzen wähnt. Das Wahrheitsgefühl ist vielmehr die selbstthätige Urtheilskraft, die willkürliche Reflexion, nur in ihrer dem vermittelten Schließen entgegengesetzten unmittelbaren Thätigkeit, „es ist die Thätigkeit

der willkürlichen Aufmerksamkeit, in welcher wir eine unserer Vernunft schon eigene unmittelbare Erkenntniß uns vor das Bewußtsein führen und vor demselben festhalten."

Es ist nach Fries das große Verdienst Jacobis, den eigentlichen Quell aller Gewißheit und Wahrheit entdeckt zu haben. Jacobi, sagt er, zeigte zuerst die Unzulänglichkeit der bloß beweisenden Spekulation, indem er nachwies, daß durch alle logischen Weitläufigkeiten nie eine unmittelbare Gewißheit erhalten werden könne, daß doch erst etwas Bestimmtes gegeben sein müsse, aus dem bewiesen werde, ehe man zu beweisen anfangen könne. Die Ueberzeugung mit unmittelbarer Gewißheit, welche der eigentliche Quell aller Gewißheit und Wahrheit ist, nannte er Glaube oder auch Offenbarung. Aber mit Offenbarung wählte er einen zu künstlichen, mit Glaube einen dem deutschen Sprachgebrauch nicht allgemein anpassenden Namen. Denn Glauben nennen wir nur diejenigen Ueberzeugungen mit unmittelbarer Gewißheit, welche sich, wie z. B., daß die Seele unsterblich, daß ein heiliger Wille der Urheber aller Dinge sei, auf Religionswahrheiten beziehen. Wir urtheilen aber auch ohne Schlüsse mit unmittelbarer Gewißheit, wenn wir Wahrnehmungen, also Sinnesanschauungen, aussprechen; auf andere Weise, wenn wir die Evidenz mathematischer Grundsätze aus reiner Anschauung behaupten; noch auf andere Weise, wenn wir philosophische Grundwahrheiten voraussetzen. In diesen Fällen ist es angemessener, den Grund der unmittelbaren Gewißheit als Wahrheitsgefühl und die unmittelbar gewisse Erkenntniß selbst als Wissen zu bezeichnen. Und wie nicht jede unmittelbare Gewißheit auf Glauben beruht, so gewährt auch nicht jeder Glaube — das Wort in dem üblichen weiten Sinne genommen — unmittelbare Gewißheit. Auch dem Inhalte nach genügt die Lehre Jacobis von der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft nicht, seine Sätze blieben zu undeutlich, er behielt nur in der Negation Recht, weil ihm der Weg noch nicht bekannt war, auf dem man sich näher in Rücksicht dieser Erkenntniß orientiren kann, der Weg der anthropologischen Vernunftkritik.

Es wurde schon bemerkt, daß Fries es doch nicht für genügend hält, den Zweifel an der Wahrheit der nicht mehr erweislichen synthetischen Grundurtheile mit der bloßen Berufung auf das Wahrheitsgefühl zurückzuweisen, mit Jacobi an den Glauben und die Offenbarung, ohne die uns nicht einmal die einfachste Ueberzeugung um eine Farbe und einen Schall werde, zu appelliren. Jeder Mann von wissenschaftlich klaren Gedanken, sagt er, muß sich auf eine Rechtfertigung seiner Behauptungen einlassen können, mögen dieselben nun erweislich, mögen sie unmittelbar durch das Gefühl gegeben sein. „Wie begründen wir nun, nach der logischen Forderung des Satzes vom Grunde, diese ersten Grundsätze? Darauf ist

die erste Antwort leicht gefunden. Das Urtheil wiederholt nur vor unserem Bewußtsein eine andere unmittelbare Erkenntniß, seine Wahrheit beruht also auf seiner Uebereinstimmung mit dieser Erkenntniß. Die unmittelbare Erkenntniß, welche in einem Grundsatz nur wiederholt wird, ist also eigentlich der Grund der Wahrheit desselben. Hier treten nun zwei Fälle ein. Entweder werden wir uns der unmittelbaren Erkenntniß, die wir in einem Grundsatze aussprechen, selbst unmittelbar bewußt, oder diese Erkenntniß ist eben von der Art, daß wir Urtheil und Reflexion bedürfen, um sie nur in uns zu finden. Für den ersten Fall ist die unmittelbare Erkenntniß selbst gegeben, sie ist Anschauung; hier ist folglich die Anschauung der Grund meines Urtheils, und seine Begründung ist Demonstration. Bei allen Erfahrungswissenschaften und in der Mathematik ist dies die Art, wie wir unsere Urtheile begründen; wir behaupten etwas, weil es beobachtet oder erfahren worden ist, oder weil wir seine Wahrheit selbst in der Anschauung nachweisen können. Aber für alle solche Fälle bedürften wir eigentlich gar keiner Reflexion und keines Urtheils, das Urtheil wiederholt uns hier nur, was wir ohnehin schon wissen. Der eigentliche Zweck der Reflexion liegt nur in solchen Erkenntnissen, deren Grundurtheile sich eben nicht demonstriren lassen. Dies sind die philosophischen. Philosophische Urtheile behaupten wir, wenn sie Grundsätze sind, schlechthin und noch dazu apodiktisch, ohne uns auf irgend eine zu Grunde liegende Anschauung berufen zu können; wir sagen Sätze aus, die sich nur denken lassen, und doch von keinem andern Urtheil abhängen. Worauf soll nun hier unser Urtheil gegründet sein? Wenn ich z. B. sage: Jede Substanz beharrt, . . . oder wenn ich sage: Jedes vernünftige Wesen soll seiner persönlichen Würde gemäß als Zweck an sich behandelt werden, oder endlich, wenn ich behaupte, es sei ein Gott und der Wille sei frei, worauf gründe ich dann mein Urtheil? Ich erkenne im ersten Falle Gesetze der Natur, im andern Gesetze der Freiheit, im letzten Gesetze der ewigen Ordnung der Dinge, ohne alle Berufung auf Anschauung. Aber eben diese Gesetze, deren ich mir im Urtheil nur wieder bewußt werde, müssen doch als unmittelbare Erkenntniß in meiner Vernunft liegen, nur daß ich eben das Urtheil brauche, um mir ihrer bewußt zu werden. Wir können also unser Urtheil hier nur dadurch begründen, daß wir aufweisen, welche ursprüngliche Erkenntniß der Vernunft ihm zu Grunde liegt, ohne doch im Stande zu sein, diese Erkenntniß unmittelbar neben das Urtheil zu stellen und es so durch sie zu schützen. Diese Art, einen Grundsatz zu begründen, heiße die Deduktion desselben." Die Deduktion besteht einzig darin, daß wir aus einer Theorie der Vernunft ableiten, welche ursprüngliche Erkenntniß wir nothwendig haben müssen, und was für Grundsätze daraus nothwendig in unserer Vernunft entspringen. Sie ist ein bloßes Geschäft der Anthropologie und somit der

innern Erfahrung. „Die Philosophie beruft sich zuletzt in Rücksicht der Wahrheit ihrer Sätze auf innere Erfahrung, aber nicht um diese zu beweisen, denn dadurch würden sie selbst zu bloßen Erfahrungssätzen, sondern nur um sie als unerweisliche Grundsätze in der Vernunft aufzuweisen. Ich beweise nicht, daß jede Substanz beharrlich sei, sondern ich weise nur auf, daß dieser Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz in jeder endlichen Vernunft liege; ich beweise nicht, daß ein Gott sei, sondern ich weise nur auf, daß jede endliche Vernunft einen Gott glaubt.“ Nicht bloß für die philosophischen, sondern auch für die mathematischen Grundurtheile ist Deduktion möglich, aber nur für die Philosophie wird die Deduktion zum Bedürfniß, weil mathematische Grundsätze, die wir dem eigentlichen Inhalt nach schon durch die bloße Anschauung haben, so daß wir uns nur noch ihrer Nothwendigkeit und Allgemeinheit bewußt zu werden brauchen, auch durch Demonstration begründet werden können.

Die philosophischen Grundsätze, deren Deduktion die Hauptaufgabe der Kritik der Vernunft sein soll, theilt Fries mit Kant wieder in zwei Arten ein: solche, welche, wie die von der Beharrlichkeit der Substanz und dem Bewirkt-sein aller Veränderungen, die Gegenstände der Wahrnehmung unter die aus der sinnlich erregten Vernunft entspringenden Formen der Einheit und Nothwendigkeit, die Kategorien, subsumiren und demnach Gesetze für den nothwendigen Zusammenhang der Wahrnehmungen, Prinzipien der nothwendigen Einheit und Verbindung oder der Möglichkeit der Erfahrung, und mithin Voraussetzungen aller Naturerkenntniß sind, und solche, welche, wie der Glaube an das Dasein Gottes oder der an die Unsterblichkeit der Seele, „in Ideen ausgesprochen sind“. Jene bilden die Grundlage der niederen, diese die der höheren Metaphysik. In der Theorie der ersteren stimmt Fries im Großen und Ganzen mit Kants transscendentaler Analytik überein. In der Lehre von den Ideen aber und den auf die Gegenstände derselben sich beziehenden Aussprüchen der Vernunft schlägt er einen neuen Weg ein, auf dem ihm zu folgen jedoch die Weitschweifigkeit und die Verschwommenheit seiner Ausführungen zu einer schweren und unerfreulichen Aufgabe machen.

Die Ideen haben nach ihm ihren Ursprung in derselben Beschaffenheit der Vernunft wie die Kategorien, nämlich in ihrer Einheit, bestimmter in der Wechselbestimmung der ursprünglichen Einheit der Vernunft mit dem Sinne. Allen Vermögen des Geistes, lehrt er, liegt Spontaneität zu Grunde. Seine Empfänglichkeit oder Receptivität besteht darin, daß er durch anderweite Einwirkung genöthigt wird, seine Thätigkeit auf eine bestimmte Weise zu äußern. Er ist eine Selbstthätigkeit, welche, im Unterschiede von der Spontaneität schlechthin, sich nicht selbst genug ist, um sich zu äußern, sondern immer erst unter der Bedingung einer anderweitigen,

einer fortgesetzten äußeren Thätigkeit steht, und kann daher mit einem der Physiologie organisirter Körper entlehnten Ausdrucke eine Erregbarkeit oder eine erregbare Kraft genannt werden. Nennt man die erregbare Selbstthätigkeit unseres Erkenntnißvermögens Vernunft, so ist unser ganzes Erkenntnißvermögen Vernunft; der Sinn hängt der Vernunft nur als Beschränkung an; die Vernunft selbst ist Sinnlichkeit, inwiefern sie in ihren einzelnen Aeußerungen vom Sinn bestimmt ist, inwiefern ihr also die Beschränkung anhaftet, daß sie erst in der Empfindung affizirt werden muß, damit sie ihre Thätigkeit äußern könne. Es ist ein gewöhnlicher Fehler, Sinnlichkeit und Vernunft als zwei getrennte Vermögen unserer Thätigkeit anzusehen, da doch beide eine und dieselbe Vernunft nur unter verschiedenen Bedingungen der Aeußerung ihrer Thätigkeit sind. Das erste und ursprüngliche Gesetz nun der erregbaren Selbstthätigkeit der Vernunft ist objektive Einheit und Nothwendigkeit ihrer Erkenntnisse. Ihm gemäß verbindet sie das ihr im Raume und in der Zeit, den Formen der Sinnlichkeit, gegebene Mannigfaltige. Die Formen dieser Verbindung sind die von Kant mittelst des Leitfadens der Urtheilsformen entdeckten zwölf Kategorien. Zufolge der Beschränktheit der Vernunft aber, daß sie den Gehalt ihrer Erkenntniß nur durch ein ihrem Wesen fremdes Prinzip der äußeren Anregung zum Erkennen erhält, werden die Anforderungen jenes ersten Gesetzes der Selbstthätigkeit durch die sinnlich eingeleitete Erkenntniß nie vollständig befriedigt. Das Gesetz nämlich der Einheit und Nothwendigkeit der Erkenntniß fordert ein Ganzes der erfüllten Form, und dieser Forderung widerstreitet die Natur der sinnlichen Anschauung, die der Vernunft den Gehalt zu den Formen der Kategorien liefert. Denn mit der Unterordnung unter die Axiome der reinen Anschauung (d. i. die aus den Kategorien der Quantität entspringenden Grundsätze, nach deren Prinzipe der Gegenstand jeder anschaulichen Erkenntniß eine ausgedehnte, stetige, nach Zahlen stetig meßbare Größe ist) werden alle Erscheinungen den Gesetzen der Stetigkeit und Unendlichkeit, somit der Unvollendbarkeit von Raum, Zeit und Zahl unterworfen, und die Vernunft findet daher in der Einheit des gegebenen Mannigfaltigen anstatt der Totalität eines Weltganzen nur die Unendlichkeit der unvollendbaren rein sinnlichen Formen in Zahl, Zeit und Raum, in jedem gegebenen Ganzen nur beschränkte Realität anstatt eines absoluten Realen, in allen Verhältnissen nur Reihen des Bedingten, wo jedes Bedingte eine höhere Bedingung voraussetzt, ohne daß je im Unbedingten das vollständige Ganze der Reihe zum Abschluß käme. Jede sinnliche Vernunft leidet also an dem inneren Widerspruche ihres Wesens, daß die eigene Form nie von dem fremden Inhalte erfüllt wird. Ihr Gesetz der Einheit in der Erkenntniß wird ein Gesetz der Vollständigkeit schlechthin, und diesem entspringt der Grundsatz der Vollendung:

das Wesen der Dinge ist unbeschränkt (absolut) und hat vollendete Einheit; die Form der Einheit aber an dem gegebenen Material muß immer eine Beschränkung zeigen. Indem die Vernunft sich nun dieser Beschränktheit ihres eigenen Wesens bewußt wird, entstehen ihr aus den Begriffen, welche Formen der Verbindung des uns durch die Sinnlichkeit Gegebenen sind, den Kategorien oder reinen Naturbegriffen, und im Gegensatze zu ihnen, solche, welche Formen der vollendeten Einheit sind, Ideen, und der natürlichen Ansicht der Dinge ordnet sich damit eine höhere, ideale über. Wir gelangen zu den Ideen näher durch eine doppelte Verneinung, nämlich Verneinung der Beschränkung an den Kategorien. Doch haben sie eine positive Grundlage, nämlich in dem Glauben an die Realität schlechthin, der mit dem Grundsatze der Vollendung in der Vernunft enthalten und das innerste Eigenthum jeder vernünftigen Erkenntnißkraft ist. Die Aufhebung der Beschränktheit in den Kategorien der Qualität giebt die Idee des unbeschränkt Realen, des Absoluten. Aus den Kategorien der Quantität entsteht die Idee der Allheit, die nicht wieder als Eines in Vielem gedacht werden kann, oder des Weltganzen als absoluter Totalität. Den Kategorien der Modalität entspricht die Idee der absoluten Nothwendigkeit. Den Kategorien der Relation endlich stellen sich gegenüber die Ideen der unsterblichen, d. i. ihrem von allen Schranken des Raumes und der Zeit freien Wesen nach ewigen oder bei Gott seienden Seele (deren zeitliche Fortdauer nach dem Tode des Leibes jedoch eine ungewisse, ja unwahrscheinliche Hypothese ist), des freien Willens (dessen Freiheit in der von Kant dargelegten Weise mit der Nothwendigkeit der Handlungen in der Erscheinungswelt zusammenbesteht) und der Gottheit als der absoluten Ursache der intelligibelen Welt und ihrer Ordnung. Obwohl die Ideen, ungleich den Kategorien, Begriffe sind, die ihre Gegenstände nicht positiv in der Sinnesanschauung zeigen können, so beziehen doch auch sie sich auf die Welt, welche Gegenstand unserer Erfahrung ist, und nur auf diese. Denn „wenn die Gedankenformen der Idee sich auch über das Gegebene der einzelnen Anschauungen erheben, so geschieht dies doch nur, um ein Ganzes derselben überhaupt zu denken, ohne sich je völlig von ihnen loszusagen, oder etwa das Uebersinnliche als eine andere Welt zu erkennen; vielmehr ist das Höchste immer nur, daß wir eine andere Ordnung derselben Welt denken. Wir denken in der Idee der Seele nur die Selbständigkeit des Geistigen, welches als Gegenstand der inneren Erfahrung gegeben ist; Welt wird das Ganze aller Gegenstände der Erfahrung, und in der Gottheit denken wir das Wesen, welches dieser Welt ihr Gesetz giebt." Eine Quelle positiven Wissens besitzen wir in den Ideen nicht. Dies folgt aus der Erkenntniß ihres negativen Ursprungs. Die Vernunft hat in Rücksicht auf die Gegenstände derselben über das einzige Urtheil hinaus, daß sie

sind, nur negative Urtheile über das, was sie nicht sind. „Wir sagen nur, ihr Gegenstand ist das unendliche, unbeschränkte, unbedingte, absolut Reale, das Weder-Noch in jeder einzelnen Unterscheidung bestimmter Dinge, ohne je angeben zu können, was es denn eigentlich sei.

Mit dem Nachweise, daß in jeder Vernunft, welche die Form der ursprünglichen Einheit und Nothwendigkeit in sich hat, wie dies erfahrungsmäßig bei der menschlichen der Fall ist, die Grundvorstellung der vollendeten Einheit oder der absoluten Realität des Ewigen, an sich Seienden, liegt, und daß aus derselben durch Verneinung der Schranken in den Kategorien die Ideen entstehen, ist die Aufgabe der Deduktion der Ideen gelöst. Denn wie die Deduktion der Kategorien und der aus denselben entspringenden Grundsätze nicht etwa deren Uebereinstimmung mit den Dingen zu erhärten, sondern nur zu zeigen hat, jede menschliche Vernunft wisse sie ihrer Natur nach und müsse nach ihnen urtheilen, so kann auch die Deduktion der Ideen nur in dem Nachweise bestehen, daß dieselben ursprünglich in der menschlichen Vernunft enthalten seien. Was durch diese Deduktion bewiesen wird und allein bewiesen werden soll, ist nicht die Uebereinstimmung der Ideen mit dem Seienden, sondern daß jede menschliche Vernunft kraft der Organisation ihres Wesens nothwendig an die ewige Realität der Ideen glaubt. Jeder hat diesen Glauben, doch muß er sich desselben erst durch Reflexion mittelbar wieder bewußt werden. Dabei kann er dann freilich Fehler der Selbstbeobachtung begehen und so selbst meinen und lebhaft meinen, er glaube von dem Allen nichts. Dieser Glaube gehört nicht wie derjenige, den Kant nachzuweisen versuchte, der praktischen, sondern der theoretischen Vernunft an; er ist kein moralischer, sondern ein spekulativer Glaube, wie ihn Kant nicht finden konnte, weil er sich nicht von dem Vorurtheile losgemacht hatte, daß die spekulative Vernunft nur das behaupten dürfe, was sie beweisen könne, und daher, statt zu demjenigen durchzudringen, was durch die Reflexion beobachtet wird, bei der Reflexion selbst stehen blieb. Der moralische Vernunftglaube hat den spekulativen zur Voraussetzung. Der Versuch Kants, den ersteren als einen selbständig für sich bestehenden nachzuweisen, ist mißlungen. Denn aus der Annahme eines Sittengesetzes ohne Gott und Unsterblichkeit würde allerdings folgen, daß mir im Sollen ein Zweck mit Nothwendigkeit aufgegeben wäre, dessen sich die Weltregierung selbst nicht annähme, und der auch, obwohl ich mich nicht von ihm losmachen könnte, doch nicht eigentlich mein Zweck wäre, daß also die Welt zweckwidrig für mich eingerichtet wäre; aber wenn hieraus auf das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele geschlossen wird, so wird die Zweckmäßigkeit der Welt oder die Realität des höchsten Gutes vorausgesetzt, und diese Voraussetzung hat wieder das Dasein Gottes zur Voraussetzung, so daß der

ganze Beweis ein ὕστερον πρότερον ist. Wenn wir jedoch auch schon durch spekulative Philosophie die ganze Grundlage unserer Ueberzeugungen aus dem Glauben besitzen, so ist doch dieses Ganze kalt und todt, solange wir nicht das Gesetz der ewigen Ordnung der höheren Welt, an die wir glauben, erkennen. Und dies ist das Wort, welches wir von der praktischen Philosophie fordern; sie soll uns diese ewige Ordnung der Dinge ins Leben setzen, deren Formen wir spekulativ durch die bloßen Ideen der Negation des Endlichen wohl begreifen, aber eben als bloße Formen. Die praktische Philosophie giebt uns dieses belebende Prinzip wirklich, indem sie zeigt, daß aus dem Innersten unserer handelnden Vernunft mit Nothwendigkeit die Anerkennung einer Werth- oder Zweckgesetzgebung für das Wesen der Dinge folgt. — Aus welchem Grunde Fries die Ueberzeugung von der ewigen Realität der Ideen als Glauben, dagegen diejenige von der Gültigkeit der Kategorien und der daraus entspringenden Grundsätze für alle Gegenstände der Erfahrung als Wissen bezeichnet, obwohl beide darin gleich sind, daß sie ihre Gewißheit weder der Erfahrung noch dem Prinzipe des Widerspruchs, sondern lediglich dem Wahrheitsgefühle der Vernunft verdanken, und obwohl das Vertrauen der Vernunft zu ihrem Wahrheitsgefühl sich in Beziehung auf beide durch Deduktion rechtfertigen läßt, ist aus seinen Schriften nicht zu ersehen.

Erst aus der Ideenlehre ergiebt sich nach Fries ein Beweis dafür, daß uns unsere sinnliche Erkenntniß die Dinge nicht so zeigt, wie sie an sich sind, daß jedoch die Sinnenwelt kein bloßer Schein, sondern Erscheinung eines Ansichseienden ist. Das Erstere schließt er daraus, daß die Vernunft das Ansichseiende nur als das Vollendete denken könne, die Sinnenwelt aber ein Unvollendbares sei, daß also die Beschaffenheit der Sinnenwelt dem Begriffe eines Dinges an sich widerspreche. Näher zeigt er, daß die Vernunft, wenn sie die Sinnenwelt als das Ansichseiende zu denken versuche, sich unvermeidlich in so viel Widersprüche oder Antinomien verwickele, als sie besondere Ideen des Vollendeten besitze. „Erst der Widerstreit zwischen der subjektiven Unvollendbarkeit der Natur und der Selbständigkeit des Wesens der Dinge, welche wir in der Idee denken, kann uns in der philosophischen Spekulation darauf aufmerksam machen, . . . daß wir die Natur nur als Erscheinung können gelten lassen, über die wir uns in der Idee erheben wollen.“ Es sei dies, sagt er, derselbe Beweis, den Kant durch die Auflösung der Antinomien geführt habe. Kant habe ihn nur nicht bestimmt genug gedacht und nicht in der Form aufgestellt. Den auf die Lehre von der Apriorität des Raumes und der Zeit gegründeten Kantischen Beweis findet er (wie vor ihm Aenesidemus, vergleiche oben S. 163) unzulänglich. Kant, bemerkt er in der Vorrede zur Neuen Kritik der Vernunft (ausführlicher legt er in der Schrift „Wissen, Glaube,

Ahnung" diesen Einwand dar), Kant habe vorausgesetzt: es seien nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, entweder, wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand allein möglich mache. Aber „woher wissen wir denn, ob nicht irgend eine dritte höhere Ursache möglich sei, welche die Uebereinstimmung zwischen der Vorstellung und ihrem Gegenstand bestimmt, indem sie beide möglich macht? Wäre aber dies, so könnten allerdings die Dinge a priori so angeschaut werden, wie sie an sich sind. Dieser Kantische Beweisgrund für die Idealität von Raum und Zeit wird also wohl verworfen werden müssen." Daß zweitens die Sinnenwelt kein bloßer Schein, sondern Erscheinung der an sich seienden intelligibelen Welt ist, folgt nach Fries daraus, daß wir in unseren Begriffen vom Ansichseienden, den Ideen, nur die unseren Naturbegriffen anhaftende Beschränktheit verneinen. Denn die Ideen, durch die wir doch gerade das schlechthin Positive fassen wollen, würden sich auf nichts Positives beziehen, wenn es nicht das Positive, Ansichseiende, wäre, was wir in der Sinnesanschauung und Erfahrung auf beschränkte Weise erfassen. „Damit, daß wir unserer natürlichen Ansicht absprechen, die Dinge zu zeigen, wie sie an sich sind, dürfen wir sie doch nicht in Traum und Täuschung verwandeln, wenn wir nicht alle Wahrheit für unsere Vernunft verloren geben wollen; wir dürfen sie vielmehr nur als eine subjektiv bedingte Erkenntnißweise ansehen, welche freilich, verhindert durch die Beschränktheit unseres Sinnes, die Dinge nicht sehen läßt, wie sie an sich sind, aber doch eine Erscheinung dieser Dinge enthält. Wo Erscheinung ist, muß auch etwas sein, das erscheint, wenn wir also darin gleich nicht erkennen, was es ist, so erkennen wir doch, daß es ist, und könnten wir uns von der Beschränktheit unseres Wesens befreien, so hielten wir in der nämlichen Erkenntniß doch das Sein der Dinge, wie es an sich ist, fest. Wollen wir also eine Realität der idealen Ansicht der Dinge behaupten, so ist uns dies nur dadurch möglich, daß wir den Ideen die Erfahrung gleichsam als Folie unterlegen, nicht zugeben, daß man uns die Erkenntniß des Endlichen in Schein verwandele, sondern in ihr noch eine Erscheinung des Ewigen festzuhalten suchen. Wir wollen also, daß die Erkenntniß unserer Vernunft allerdings auf die ewige Realität des Seins an sich gehe, daß diese ewige Realität uns in unserer Erfahrungserkenntniß nur auf eine beschränkte Weise erscheine, daß wir uns aber in der Idee durch Verneinung dieser Schranken über das Beschränkte erheben, und so das ewige Sein, als dieser Erscheinung zu Grunde liegend, in ihr zu erkennen vermögen." Den Unterschied der Begriffe Schein und Erscheinung erläutert Fries folgendermaßen: „Gesetzt, unsere gesunde Anschauung der Dinge wäre eine Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich sind, so ist Traum und

Einbildung nur Schein; die Anschauung des Gelbsüchtigen hingegen, der an die Farbe in seinem Auge subjektiv gebunden ist, von der er sich nicht losmachen kann, ist Erscheinung; oder wer nach Platons Bild an der Wand einer Höhle nur die Schatten der Dinge zu sehen vermag, die außen an ihr vorübergehen [vergleiche oben Band I, S. 85], dem erscheinen diese, aber er sieht sie nicht, wie sie an sich sind."

Die Bedeutung der Sinnenwelt als der Erscheinung des Ewigen, Vollendeten giebt sich uns nach Fries auch unmittelbar kund. Sie tritt uns nämlich entgegen in der Schönheit und der Erhabenheit in der Natur, und wir erfassen sie „in den ästhetischen Beurtheilungen der Dinge, wiefern das Schönheitsgefühl durch Andacht, Gottergebenheit oder Begeisterung belebt wird", „in der Beurtheilung der Dinge nach den lebendigen Ideen des Erhabenen und Schönen gleichsam als nach unaussprechlichen Mittelbegriffen, welche uns die Erscheinungen den Ideen des Glaubens unterstellen". So stellt sich dem Wissen und dem Glauben noch eine dritte Erkenntnißart, eine dritte Art des Fürwahrhaltens oder der Ueberzeugung zur Seite, eine Erkenntnißweise durch bloßes Gefühl ohne Anschauung und Begriff, die das Eigenthümliche hat, daß dasjenige, was wir in ihr erkennen, uns doch immer ein nothwendiges Geheimniß bleiben muß: die Ahnung des Ewigen im Endlichen, in der eigentlich die Religiosität besteht. „Wir glauben an die ewige Wahrheit und ein ewiges Wesen der Dinge an sich, welches unabhängig von Raum, Zeit und Zahl, unabhängig von Natur und Schicksal stattfindet. Das Wissen oder die Erkenntniß der Sinnenwelt hat dagegen nur die endliche Wahrheit einer beschränkten menschlichen Vorstellungsweise von den Dingen. In der Erkenntniß der Sinnenwelt wird uns dieses ewig wahre Wesen der Dinge zur Erscheinung, und dieser ewigen Bedeutung des sinnlich Erkannten werden wir uns in der Ahndung bewußt." „Wissen heißt nur die Ueberzeugung einer vollständigen Erkenntniß, deren Gegenstände durch Anschauung erkannt werden; Glaube hingegen ist eine nothwendige Ueberzeugung aus bloßer Vernunft, welche uns nur in Begriffen, d. h. in Ideen, zum Bewußtsein kommen kann; Ahndung aber ist eine nothwendige Ueberzeugung aus bloßem Gefühl." Jede endliche gebildete Vernunft ahnt in den schönen Formen der Natur die heilige Allmacht. „Es kommt nur der Ahnung zu, in unaussprechlichen Begriffen, d. h. in bloßen Gefühlen, das Ewige im Endlichen anzuerkennen." Man fürchte nicht, daß die Philosophie, indem sie eine solche Erkenntnißart anerkenne, in Mysticismus oder Schwärmerei verfalle. „Das gerade Gegentheil! Eben dadurch, daß wir alle positive Erkenntniß des Ewigen auf ein bloßes unaussprechliches Gefühl zurückführen, machen wir aller schwärmerischen Geheimnißkrämerei ein Ende, welche eine wirkliche Erkenntniß des Ewigen durch Anschauung oder Begriff zu besitzen vorgiebt, wir zeigen,

daß das geheime innere Licht einem Jeden leuchte, aber Jedem nur in den ästhetischen Ideen der Schönheit und Erhabenheit der Natur; daß man aber auch diese nicht etwa in dichterischer Begeisterung zum Wahrsagen oder einer anderen Erkenntniß des Ewigen anwenden könne, sondern daß wir uns hier bloß auf das unaussprechliche Gefühl beschränken müssen. Dadurch aber, daß wir dieses Gefühl auf das reine Gefühl des Schönen und Erhabenen in der Natur und des religiösen Interesses in demselben beschränken, befreien wir die Andacht von aller Beimischung jeder Empfindelei, in welcher das Wesen jedes Mysticismus besteht, der in sinnlichen Empfindungen sich dem Ewigen zu nähern wähnt, und wenn er mit Schwärmerei verbunden ist, diese wohl gar von oben herab in sich erzeugt glaubt. Von allen solchen täuschenden Spielen der Phantasie wird sich also ein Jeder befreien, der die dem reinen Geschmacke unterworfene Andacht kennen lernt." —

Unter den Punkten, in welchen die Lehre Fries' von derjenigen Kants abweicht, sind außer denen, die im Vorstehenden zur Sprache gekommen sind, namentlich zwei von Bedeutung.

Der eine betrifft den Ursprung und die Beschaffenheit des Sittengesetzes.

Wie Fichte (dessen Sittenlehre einen bedeutenden Einfluß auf ihn ausgeübt zu haben scheint, obwohl er sie mit dem befremdlichen Urtheile abfertigt, es sei in ihr das in den Begriffen Zweck und Werth ausgedrückte ganze praktische Moment der Vernunft ausgelassen, Alles solle durch das nur theoretische der nothwendigen Einheit bezwungen werden) — wie Fichte sieht Fries die Quelle des Sittengesetzes in einem Triebe der reinen Vernunft. „Werth der Dinge, sagt er, ist es eigentlich, was die handelnde Vernunft bewegt. Wir erkennen nicht nur das Dasein der Dinge theoretisch, sondern wir setzen auch einen Werth der Dinge an, und dieser treibt uns zur Handlung, indem wir das hervorzubringen trachten, was für uns den Werth hat." „Einem Dinge einen Werth beizulegen oder das Vermögen, sich zu interessiren, ist also die erste praktische Bestimmung des Gemüthes." Dasjenige in uns aber, „was die Vorstellungen von Werth und Zweck in unser Gemüth einführt", nennen wir einen Trieb. Die Triebe sind es also, was den Willen bestimmt, und daher kann es auch nur ein Trieb sein, der die Anforderungen an den Willen stellt, deren allgemeinster Ausdruck das Sittengesetz ist. Und dieser Trieb kann kein sinnlicher (kein der Vernunft, inwiefern sie sinnlich bestimmt ist, angehöriger), er kann nur ein Trieb der reinen Vernunft sein. Denn wofür ich mich durch einen sinnlichen Trieb interessire und was zur Befriedigung eines solchen dienen kann, kann ich immer nur durch Erfahrung wissen; die Urtheile, die einem Gegenstande einen Werth in Beziehung auf einen sinnlichen

Trieb beilegen, sind immer „bloße Erfahrungssätze, in welchen der Antrieb nie mit Nothwendigkeit fordert, sondern sich nur zur Wahl anbietet“; die Forderungen dagegen, die der sittliche Trieb oder das Gewissen stellt, „werden immer durch ein Sollen ausgesprochen, mit einer Nothwendigkeit der Anforderung“, wir erkennen sie also nicht durch Erfahrung, sondern a priori, durch reine Vernunft, und der sittliche Trieb kann daher nur ein Trieb der reinen Vernunft sein. „Der sittliche Trieb beruht also auf einem Interesse, dessen Gesetze a priori mit Nothwendigkeit erkannt werden, wir müssen hier ein eigenes System von Prinzipien a priori auffinden, welche unmittelbar der Vernunft gehören, wiefern sie als handelnd bestimmt ist. Die Vernunft muß durch ihren sittlichen Trieb als reine Vernunft zur handelnden Vernunft werden.“

Auf die Frage nach dem Ziele des sittlichen Triebes, dem Werthvollen oder Guten, welches wir, dem sittlichen Triebe folgend, hervorzubringen trachten, oder nach dem Inhalte des Sittengesetzes giebt Fries zunächst die Antwort: das höchste und unbedingte Gute ist der gute Wille oder Charakter, den wir nicht aus dem Erfolge seiner Handlungen beurtheilen, sondern lediglich nach dem Wollen, nach der Gesinnung, die Tugend, die Schönheit der Seele. Gut aber nennen wir das Wollen, „wiefern es durch reine Achtung des Gesetzes bestimmt wird, wiefern die bloße Vorstellung, daß etwas mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit geboten sei, der Bestimmungsgrund wird, diesem Sollen gemäß zu handeln“. Zuoberst fordert also das Sittengesetz von uns: du sollst wollen, was du sollst, nur um des Sollens willen; du sollst die Gesinnung haben, daß dein Wille von der Erkenntniß eines allgemeinen und nothwendigen praktischen Gesetzes bestimmt werde, die Gesinnung, deiner Ueberzeugung von dem, was du sollst, gemäß zu handeln, nur um der Ueberzeugung vom Gebotensein willen, unangesehen allen Inhalt des Gebotes; die bloße Form des allgemeinen Gesetzes soll den Willen bestimmen und nicht die Materie desselben; handle so, wie du überzeugt bist, daß du handeln sollst, deiner Ueberzeugung von der Pflicht gemäß (vergleiche oben S. 234). Diese Antwort, fährt Fries (im Wesentlichen mit Fichte einverstanden) fort, kann aber nicht genügen. Denn das gefundene Gesetz „ist seinem Wesen nach von einem anderen gegebenen Gesetze abhängig, welches in der Forderung: du sollst deinen Willen nur durch das Gesetz bestimmen lassen, schon vorausgesetzt wird“. Welches ist nun dieses andere Gesetz? Welches, mit anderen Worten, ist der erste Ausspruch und die unmittelbare Anforderung des reinen Triebes? „Wenn wir nur einige Freiheit des Urtheils in diesem Gebiete erlangt haben, so werden wir bald bemerken: in allen Verhältnissen, wo wir die Natur nur als unvernünftige Kraft behandeln, zeigt sich keine Anforderung der Pflicht, sondern ein Jeder mag sich die Natur unterwerfen,

soweit seine Kraft es kann; überall hingegen, wo uns Vernunft erscheint, und von uns behandelt wird, da tritt diese mit ihrem Rechte uns entgegen, welches wir nicht überwinden sollen, sondern zu achten mit Nothwendigkeit aufgefordert werden. Das unmittelbare Gesetz des Antriebes aus reinem Triebe der Vernunft giebt also dem Dasein der Vernunft den Werth und setzt diesen an als Würde des Menschen." „Der Ausspruch des reinen Triebes muß unmittelbar der allgemeine und nothwendige Grundsatz sein: das Dasein der Vernunft hat absoluten Werth und ist Zweck an sich." Diesem Grundsatze gemäß zu handeln, sich das Dasein der Vernunft überhaupt zum höchsten Zwecke zu machen oder der Würde der Person in sich selbst und in Anderen gemäß zu handeln, zu thun, was man der Würde der eigenen Person und jeder anderen Person schuldig ist, die Menschheit, die in jedem Menschen absoluten Werth hat, als Zweck an sich zu behandeln: dies ist das Gesetz, dessen Vorstellung den Willen bestimmen, dem ich aus reiner Achtung gehorchen soll.

Fries macht der Kritik der praktischen Vernunft (über die er das Urtheil fällt, unter allen kritischen Arbeiten sei Kant keine mehr mißlungen als sie) den Vorwurf, daß sie das formale Gesetz des sittlichen Entschlusses, um des Sollens willen zu handeln, wie man solle, für einerlei mit dem von ihm vorausgesetzten materialen Sittengesetze, der obersten Regel der Antriebe oder Zwecke, gehalten habe. Indem Kant fälschlich vorausgesetzt habe, daß über den Werth eines Dinges kein Urtheil a priori möglich sei, habe er jeden materialen Bestimmungsgrund des Willens als einen bloß empirischen verworfen. Da aber der kategorische Imperativ, den er gesucht habe, doch ein Gesetz habe sein müssen, in welchem ein Zweck vorgeschrieben werde, so sei ihm nichts Anderes übrig geblieben, als dasjenige, was das formale Gesetz fordere, nämlich die Bestimmung des Willens durch die bloße Form des allgemeinen Gesetzes, als Materie in die Regel des Antriebs zu setzen, und so sei er auf die Hypothese gekommen, die reine Vernunft interessire sich für die bloße Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit ihrer Maximen. Er habe damit ein leeres Prinzip der Ordnungsliebe aufgestellt, von dem sich nicht würde begreifen lassen, wie die Vernunft darin den höchsten Werth setzen sollte.

In dem sinnlichen Triebe sind nach Fries zwei Triebe vereinigt, so daß im Ganzen drei Grundtriebe zu unterscheiden sind: der thierische Trieb, der Trieb der Menschheit und der sittliche oder Trieb der Persönlichkeit. Der erstere, zu welchem die Triebe der Selbsterhaltung, der Begattung und der Geselligkeit gehören, entspringt dem Thiere und dem Menschen aus dem Interesse für den momentanen Zustand seines Lebens und seiner Lebensäußerung, der jedesmal von dem Empfindungszustande durch den Sinn abhängig ist. Er ist auf Genuß um seiner selbst willen und Steige-

rung desselben zu Freude, Glück und Glückseligkeit gerichtet und kann also auch Trieb nach Glückseligkeit heißen. Im Triebe der Menschheit interessiren wir uns intellektuell für unsere ganze persönliche individuelle Existenz; er geht auf die Ausbildung der Fertigkeiten, Kräfte und Vermögen unseres Geistes. „Ich bin mir hier selbst Zweck und will der Idee nach Alles sein, was ein Mensch irgend sein kann. Wir setzen den Werth hier also in die eigene persönliche Vollkommenheit.“ Der Trieb der Menschheit ist demnach wie der thierische ein selbstsüchtiger. Auf der Unterscheidung des Triebes der Menschheit und des thierischen Triebes beruht diejenige von gröberen und feineren Vergnügungen. Die beiden Triebe der sinnlich bestimmten Vernunft haben hiernach mit dem reinen vernünftigen oder sittlichen, dem Triebe der Persönlichkeit, dieses gemein, daß das, welchem sie den Werth ertheilen, das Leben der Vernunft, nur nach verschiedenen theoretischen Abstufungen, ist. Der thierische Trieb giebt der eigenen momentanen Lebensäußerung, der der Menschheit dem ganzen eigenen individuellen Leben, der rein vernünftige dem vernünftigen Leben überhaupt den Werth. „Wir werden also voraussetzen müssen, daß der Trieb der Vernunft oder ihr Vermögen, sich zu interessiren, in der innersten Quelle nur ein einiges sei: die Vernunft giebt dem Dasein der Vernunft den Werth.“ —

Die andere Abweichung der Lehre Fries' von derjenigen Kants, deren hier noch gedacht werden sollte, besteht darin, daß er den teleologischen Gesichtspunkt in der Erforschung der Natur ganz und gar verwirft und alle Vorgänge in der Natur, auch die physiologischen, für mechanisch erklärbar hält. Die Kritik der teleologischen Urtheilskraft, sagte er, sei der einzige größere Theil der Lehre Kants, in welchem er auch dem Gehalte nach dessen Behauptungen unrichtig finde. Da unsere Vorstellungen von Zweck und Zweckmäßigkeit nur aus der Selbsterkenntniß des Geistes in seiner Willensthätigkeit stammen, so können wir sie nach seiner Ansicht nur insoweit auf das Aeußere anwenden, als wir willkürliche Bewegungen unter den Körpern beobachten, also auf die Menschen und Thiere, oder wir müßten schon voraussetzen, irgend ein höherer Wille begünstige in den äußeren Naturerscheinungen das Interesse der Menschen. „Diese letzte Vorstellungsart bleibt aber ganz unserer dichtenden Phantasie überlassen und läßt sich nicht nach der Voraussetzung von nothwendigen Zwecken als Naturgesetzen deuten, weil Alles, was uns lieb ist, in der Zeit nur ein gefährdetes und vorüberschwindendes Dasein hat, also von der Natur nie selbst als bleibender Zweck anerkannt wird.“ Gegen den Versuch Kants, aus der Form der Organismen zu beweisen, daß dieselben nur nach Zweckbegriffen als möglich gedacht werden können, glaubt Fries zeigen zu können, „daß die wirkenden Ursachen in der Natur nach dem Gesetz der Wechselwirkung

allerdings für sich allein solche organisirte Ganze hervorbringen müssen, daß diese also allerdings im System der wirkenden Ursachen erklärbar seien."

Von der logischen Beurtheilung einer zweckmäßigen Anordnung in den Dingen unterscheidet Fries aber mit Kant die ästhetische. Bei der ersteren gehen wir von dem gegebenen Begriffe eines Zweckes aus und vergleichen, ob das Einzelne, wenn man es demselben unterordnet, damit übereinstimmt. Die letztere dagegen findet nur für das reine Gefühl statt. „Hier wird in einem anschaulich Gegebenen nur die Zusammenstimmung der Formen zu Einem beurtheilt, ohne irgend einen Begriff dieser Einheit selbst zu fordern oder vorauszusetzen. Dieser freien Reflexion gehören die Ideen des Schönen und Erhabenen." Von der ästhetischen Beurtheilung im Gefühle des Schönen und des Erhabenen geht aber die Ahnung weiter fort, indem sie die schönen und erhabenen Erscheinungen der Natur zu dem ewigen Sein der Dinge in Beziehung setzt, welches der Gegenstand des Glaubens ist, und hierdurch gewinnt ihr die Natur die Bedeutung der Erscheinung eines Reiches der Zwecke, dessen Ordnung uns ein unzugängliches Dunkel bleiben muß. Denn der spekulative Glaube an das ewige Reale wird uns, wenn er durch die praktische Idee der persönlichen Würde der Vernunft belebt wird, unmittelbar zu dem Glauben, daß in dem Sein an sich Gott, der heilige Urgrund alles Seins, das Gesetz der Würde zum obersten Gesetz des Daseins macht, daß also die Welt des Ewigen, als das Reich Gottes, ein Reich der Zwecke ist, in welchem die Würde das Gesetz des Daseins giebt.

Johann Friedrich Herbart ist 1776 zu Oldenburg, wo sein Vater Justizrath war, geboren. Schon auf dem Gymnasium wurde er in die Lehren Wolffs und Kants eingeführt und zu philosophischem Denken angeregt. 1794 bezog er die Universität zu Jena. Die Vorlesungen Fichtes, die er hier hörte, machten einen großen Eindruck auf ihn. Doch entstanden ihm bald mancherlei Bedenken gegen die Richtung der Wissenschaftslehre. In einigen Aufzeichnungen aus seiner jenaischen Zeit, die aus seinem Nachlasse veröffentlicht worden sind, namentlich in einer Reihe kritischer Bemerkungen zu Schellings Schriften Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt und Vom Ich als Prinzip der Philosophie, die er im Jahre 1796 Fichte vorlegte, kündigt sich bereits die Richtung seiner späteren Lehre an. Das Andenken Fichtes hat er stets geehrt. In einer Rezension des Schopenhauerschen Hauptwerkes aus dem Jahre 1819 bezeichnet er ihn als den tiefsinnigsten unter denen, welche,

von der Kantischen Philosophie ausgehend, sich bemüht hätten, dieselbe nach ihrem eigenen Geiste zu verbessern, und rühmt den Fleiß, mit welchem er den langsamen Gang eines nothwendigen Denkens wenigstens gesucht habe, und seinen echt philosophischen Ernst. Den tiefen Forscher mit durchbohrender Gewalt nennt er ihn in einer Abhandlung über die Philosophie Ciceros. Fichte, heißt es in einem Aufsatze über die Unangreifbarkeit der Schellingschen Lehre, habe ihn gewonnen — nicht durch das, was ihn mit Schelling vergleichbar mache, — sondern durch das, was ihn von jenem unterscheide, durch wahre spekulative Kraft, durch die feinsten Versuche, der schwierigsten metaphysischen Begriffe im Denken mächtig zu werden. Von 1797 bis 1800 war Herbart Hauslehrer in Bern. Er lernte in dieser Zeit die Bestrebungen Pestalozzis und diesen selbst persönlich kennen, was dazu beitrug, sein Interesse für die Pädagogik zu wecken, und von nicht geringem Einflusse auf die Ausbildung seiner pädagogischen Ansichten gewesen ist. Nachdem er, in seine Heimath zurückgekehrt, sich noch zwei Jahre lang philosophischen und pädagogischen Studien gewidmet hatte, habilitirte er sich in Göttingen für Philosophie und Pädagogik. 1805 wurde er daselbst zum außerordentlichen Professor befördert. 1809 folgte er einem Rufe nach Königsberg, wo die Professur, die einst Kant inne gehabt hatte, durch die Berufung Krugs, des ersten Nachfolgers Kants in derselben, nach Leipzig frei geworden war. Hier hat er als ordentlicher Professor der Philosophie und Pädagogik und als Direktor des von ihm gegründeten pädagogischen Seminars bis 1833 gewirkt. Dann kehrte er, das Angebot der durch G. E. Schulzes (des Verfassers des Aenesidemus) Tod erledigten Professur annehmend, nach Göttingen zurück, wo er 1841 gestorben ist.

Von den zahlreichen Schriften Herbarts können folgende hervorgehoben werden: 1. Pestalozzis Idee eines ABC der Anschauung als ein Cyklus von Vorübungen im Auffassen der Gestalten wissenschaftlich ausgeführt, 1802, Zweite Auflage 1804 (Herbarts erste größere Schrift); 2. Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet, 1806; 3. Hauptpunkte der Metaphysik, 1808; 4. Hauptpunkte der Logik, 1808; 5. Allgemeine praktische Philosophie, 1808; 6. Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, 1813; Neue Auflagen 1821, 1834 und 1837; 7. Lehrbuch zur Psychologie, 1816, Zweite Auflage 1834; 8. Ueber die Möglichkeit und Nothwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden, 1822; 9. Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik, zwei Theile, 1824 und 1825; 10. Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre, zwei Theile, 1828 und 1829; 11. Kurze Encyklopädie der Philosophie

aus praktischen Gesichtspunkten entworfen, 1831, Zweite Auflage 1841; 12. Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, Briefe an u. s. w., 1836; 13. Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral 1836.

In einem ganz anderen Verhältnisse als Fries steht Herbart zur Lehre Kants. Während jener die Vernunftkritik in empirische Psychologie umzugestalten unternahm und dabei an ihren Hauptergebnissen festhielt, insbesondere an der Behauptung, daß wir die Dinge an sich nicht zu erkennen vermögen, sondern nur die Art, wie sie uns zufolge der Einrichtung unseres Wahrnehmungsvermögens erscheinen, und wie wir zufolge der Einrichtung unserer Vernunft über die Erscheinungen denken müssen, glaubte dieser in ihr den Keim einer neuen Metaphysik entdeckt zu haben, und zwar einer Metaphysik, welche das Ansichseiende zum Gegenstande habe und nicht auf die Psychologie noch auf eine Untersuchung der verschiedenen Verrichtungen und der Leistungsfähigkeit der Vernunft sich gründe, sondern umgekehrt die unentbehrliche Grundlage der Selbsterkenntniß der Vernunft und der ganzen Psychologie bilde. Daß Herbart, indem er sich so zu Kant stellte, sich nicht, wie Fries, eine Verbesserung oder Fortbildung der kritischen Philosophie, sondern die Aufstellung eines durchaus neuen, wenn auch durch Kant vorbereiteten Systems zur Aufgabe machte, liegt auf der Hand. In der That läßt sich zwar leicht eine Reihe von wichtigen Gedanken aufzählen, in denen er mit Kant übereinstimmt, aber betrachtet man das Ganze seiner Lehre, so ist ihr Abstand von der Kantischen kaum geringer als der des Hegelschen Systems und erscheint sogar leicht größer, weil hier keine Zwischenglieder vorhanden sind.

Die Ueberzeugung, daß die Erkenntniß des Seienden dem menschlichen Geiste nicht verschlossen sei, und daß der Kriticismus, statt das Gegentheil bewiesen zu haben, vielmehr selbst auf den wahren Zugang dazu leite, verbindet Herbart mit Fichte, Schelling und den von Schelling beeinflußten Philosophen. Aber die Ergebnisse seiner Bemühungen um solche Erkenntniß stehen zu denen der Wissenschaftslehre und der Identitätsphilosophie im Verhältnisse des schroffsten Gegensatzes. Seine Weltansicht, die er selbst als Realismus bezeichnet, verwirft den Gedanken der Einheit alles Seins. An die Stelle des als Geist oder Vernunft oder Denken oder Wille zu fassenden Absoluten setzt sie, wie die Atomistik, eine ursprüngliche Vielheit einfacher, unveränderlicher Wesen. Die Qualität dieser Wesen soll unserem und überhaupt allem möglichen Vorstellen durchaus unzugänglich, durch kein Wahrnehmen und kein Denken erfaßbar sein. Die Materie erklärt sie (darin sich an die Leibniz-Wolffische Lehre anschließend, die Herbart vor allen anderen kennen gelernt hatte) für ein aus dem zufälligen Zusammensein der einfachen, an sich unräumlichen

Substanzen entspringendes Phänomen, die geistigen Thätigkeiten, von den einfachen Empfindungen an, für Vorgänge und Zustände, die in einfachen Substanzen infolge des zufälligen Eindringens anderer in sie entstehen. Die Gottheit, deren Dasein sie teleologisch beweist, ist eines der unentstandenen und unvergänglichen, von nichts abhängigen einfachen Wesen und unterscheidet sich von den übrigen nur durch die Vorzüglichkeit ihrer ihr selbst unbekannten Qualität. Diese Andeutungen werden ausreichen, vorläufig die tiefe Kluft bemerkbar zu machen, die das System Herbarts von den im vorigen Abschnitte dargestellten trennt.

An äußerem Erfolg hat Herbart Fries, dem er auch an Schärfe und Konzentration des Denkens und nicht minder an schriftstellerischer Begabung weit überlegen war, sowie auch den jüngeren Beneke bedeutend übertroffen. Lange zwar wurde er wenig beachtet, aber etwa seit seiner Rückkehr nach Göttingen sammelte sich eine ansehnliche Schule um ihn, und nach seinem Tode hat seine Lehre, namentlich seine Psychologie, auf die philosophische Bewegung in Deutschland wohl nachhaltiger und in größerer Ausdehnung eingewirkt als alle anderen dem nachkantischen Zeitalter angehörenden. —

Die Philosophie wird von Herbart als Bearbeitung der Begriffe definirt. Das Gegebene zu sammeln und die Thatsache, daß es gegeben sei, historisch zu bewähren, überlasse sie den übrigen Wissenschaften; sie hebe erst von der Reflexion, d. h. von der Auffassung der Begriffe, an. „Unser erstes, größtes Interesse, sagt er in der Schrift „Ueber meinen Streit mit der Modephilosophie dieser Zeit", unsere Hauptangelegenheit im Philosophiren ist das Zurechtstellen unserer eigenen Gedanken; wie viel Erkenntniß des Realen wir damit erreichen, das findet sich am Ende als Lohn für gewissenhafte Vollführung derjenigen Geschäfte, die uns zunächst aufgegeben waren." Daß nicht bloß in der Philosophie Bearbeitung der Begriffe nothwendig sei, erkennt Herbart ausdrücklich an, aber eine nähere Bestimmung, durch welche die Philosophie gegen die anderen Wissenschaften abgegrenzt würde, fügt er doch seiner Definition nicht hinzu. Ein Zusatz der zweiten Auflage des Lehrbuches zur Einleitung in die Philosophie, der in der vierten wieder weggefallen ist, weist den Tadel, daß die aufgestellte Erklärung der Philosophie zu weit sei, weil Bearbeitung der Begriffe in allen Wissenschaften vorkomme, mit den kurzen Worten zurück: „Dies ist aus einer richtigen Bemerkung falsch geschlossen. Philosophie ist wirklich in allen Wissenschaften, wenn sie sind, was sie sein sollen." Gegen den Einwand, daß nach seiner Definition der Philosophie die Mathematik von derselben nicht ausgeschlossen sei, erklärt Herbart in der Schrift „Ueber meinen Streit mit der Modephilosophie dieser Zeit", daß dies seiner Absicht gemäß auch nicht habe geschehen sollen. Auch nach dem

Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie sowie nach der Schrift „Ueber philosophisches Studium“ bildet die Mathematik einen Theil der Philosophie oder soll es wenigstens dereinst thun, wenn einmal die Mittel der Größenbestimmung durchgängig als ungesuchte Folgen aus den Begriffen selbst würden erkannt sein. Eine nähere Angabe über die Stellung der Mathematik im Systeme der Philosophie findet sich jedoch in Herbarts Schriften nicht.

Aus den Hauptarten der Bearbeitung der Begriffe sollen sich nun die Haupttheile der Philosophie ergeben, nämlich: Logik, Metaphysik und Aesthetik. Der erste Erfolg der auf die Begriffe gewendeten Aufmerksamkeit, sagt Herbart, bestehe darin, daß sie klar und deutlich werden; hiervon handele die Logik; die Logik sei derjenige erste Theil der Philosophie welcher die Deutlichkeit in Begriffen und die daraus entspringende Zusammenstellung der letzteren zu Urtheilen und Schlüssen betrachte. Offenbar wird durch diese Begriffsbestimmung das Eigenthümliche der Logik nicht in eine besondere Art, wie sie die Begriffe bearbeite, gesetzt, und diese Wissenschaft also nicht unter den Begriff der Philosophie subsumirt; denn es fragt sich, ob die Betrachtung der den vollkommenen Begriffen überhaupt eigenen Deutlichkeit und der daraus entspringenden Zusammenstellung der Begriffe zu Urtheilen und Schlüssen selbst in nichts Anderem als in einer Verdeutlichung von Begriffen (nämlich den Begriffen des Begriffes, des Urtheiles, des Schlusses und der aus diesen entspringenden) bestehe, und sicherlich hat umgekehrt die Philosophie viele Begriffe, z. B. die des Seins, des Werdens, der Tugend, des Rechtes, zu verdeutlichen, die nach Herbarts eigener näherer Beschreibung der Aufgabe der Logik in dieser gar nicht vorkommen dürfen. Während die Logik von den Begriffen ganz im Allgemeinen handelt, sollen die Metaphysik und die Aesthetik es mit besonderen Klassen derselben zu thun haben, die zufolge ihrer Eigenheit außer der Verdeutlichung eine von dieser verschiedene Behandlung erfordern. Es ist nämlich, wie Herbart glaubt, erstens eine Thatsache, daß die Auffassung der Welt und unser selbst manche Begriffe herbeiführt, welche, wie z. B. die des Dinges mit Eigenschaften und der Veränderung, je deutlicher sie gemacht werden, gerade um so weniger Vereinigung unserer Gedanken zulassen, vielmehr Zwiespalt anrichten in allen den Betrachtungen, worauf sie Einfluß haben können, — Begriffe, die aus dem Gegebenen stammen und dennoch Fehler in sich tragen, bestimmter: Widersprüche (Antinomien) enthalten. Der Philosophie entsteht daraus die wichtige Aufgabe, diese Begriffe so zu verändern, wie es durch die besondere Beschaffenheit eines jeden nothwendig gemacht wird. Bei der Veränderung nun wird etwas Neues hinzukommen, durch dessen Hülfe die vorige Schwierigkeit verschwindet. Demnach ist Ergänzung die zweite Art der Bearbeitung der

Begriffe. Die Wissenschaft hiervon ist die Metaphysik. Dieselbe zerfällt in die allgemeine und die besondere, welche drei große Fächer enthält: die Naturphilosophie (sonst Kosmologie genannt), die Psychologie und die natürliche Theologie oder die philosophische Religionslehre. Wie es scheint, war es nicht Herbarts Meinung, daß diese drei Fächer fortzufahren haben, Begriffe in der Weise, wie es die allgemeine Metaphysik that, zu bearbeiten; vielmehr stellte er ihnen die Aufgabe, mit Hülfe der Mathematik die Ergebnisse der allgemeinen Metaphysik zur Erklärung der durch die letztere noch nicht erklärten besonderen Erfahrungen zu verwenden, was freilich mit den Bestimmungen, daß die Eigenthümlichkeit der Metaphysik lediglich in der Art bestehe, wie sie Begriffe bearbeite, und daß jene drei Wissenschaften Theile der Metaphysik seien, nicht übereinzustimmen scheint. Zweitens giebt es nach Herbart eine Klasse von Begriffen, die mit den der Metaphysik zugewiesenen darin übereinkommen, daß bei ihnen das Denken nicht bei bloßer logischer Verdeutlichung still stehen kann, die sich aber dadurch unterscheiden, daß sie nicht, gleich jenen, eine Veränderung nothwendig machen, wohl aber einen Zusatz in unserem Vorstellen herbeiführen, der in einem Urtheile des Beifalls oder Mißfallens besteht. Die Wissenschaft von solchen Begriffen ist die Aesthetik. Einen Theil der Aesthetik bildet die Ethik oder die praktische Philosophie, denn das Löbliche im Wollen und Handeln ist eine Art des Gefallenden oder Schönen, das Schändliche eine Art des Mißfallenden oder Häßlichen. Eine Beschreibung der der Aesthetik eigenthümlichen, weder in Verdeutlichung noch in Ergänzung bestehenden Art, Begriffe zu bearbeiten, giebt Herbart nicht; noch zeigt er, inwiefern zwischen der in der Aesthetik und der in den nicht-philosophischen Wissenschaften, z. B. in der empirischen Naturwissenschaft, vorkommenden Bearbeitung ein Unterschied bestehe, der es rechtfertige, jene von diesen zu trennen und ihr die Bedeutung eines Theils der Philosophie beizumessen.

Einen engeren Zusammenhang zwischen den drei Haupttheilen der Philosophie als denjenigen, in welchem sie durch ihre Uebereinstimmung in dem Allgemeinsten ihrer Aufgaben in formeller Hinsicht stehen, daß sie nämlich sämmtlich Begriffe zu bearbeiten haben, erkennt Herbart nicht an; man müßte denn einen solchen darin erblicken, daß die Logik die allgemeinste Methodenlehre, wie für alle Wissenschaften, so auch für die Metaphysik und die Aesthetik bildet, daß ferner, wie er sagt (in der Schrift über philosophisches Studium), die Metaphysik und die Aesthetik in der Methodik (nämlich in der ihnen eigenthümlichen, welche die Logik, da sie sich um den eigenthümlichen Inhalt der Begriffe nicht kümmern darf, nicht lehren kann) einen zum Theil wenigstens gemeinschaftlichen Vorhof haben, daß in der philosophischen Religionslehre aus der Metaphysik und aus der Aesthetik stammende Motive des Denkens zusammentreffen, und daß endlich

für die Kunstlehren, in welche die Aesthetik übergeht, indem sie auf das Gegebene angewandt wird, nämlich die Tugendlehre, die Pädagogik und die Politik, Ergebnisse der Psychologie zu Hülfe genommen werden müssen. Keiner der Haupttheile setzt seinen indirekten Gegenstand, d. i. das, worauf sich die von ihm bearbeiteten Begriffe beziehen, zu dem eines anderen in Beziehung, und abgesehen von der Religionsphilosophie und den eben erwähnten Kunstlehren entlehnt keiner einem anderen Erkenntnißgründe. Insbesondere ist es in der Logik nothwendig, alles Psychologische zu ignoriren. Denn die Logik betrachtet die Gedanken nicht als Thätigkeiten des Geistes, sondern lediglich hinsichtlich der Begriffe, d. i. dessen, was durch sie gedacht wird; sie hat lediglich diejenigen Formen der möglichen Verknüpfung des Gedachten nachzuweisen, welche dieses selbst nach seiner Beschaffenheit zuläßt; auch in den Abschnitten von den Urtheilen und Schlüssen hat sie es nicht eigentlich mit dem Denken, sondern mit dem Gedachten zu thun, das Denken kommt hier nur insofern in Betracht, als es das Mittel, gleichsam das Vehikel ist, Begriffe zusammenzuführen. Desgleichen ist aus der Aesthetik alles Psychologische auszuscheiden. Denn die Aesthetik hat nicht den Geschmack selbst, sondern das, was dem Geschmacke gefällt oder mißfällt, zu untersuchen; und in ihrem ethischen Theile hat sie es zwar mit dem Willen zu thun, aber in einer Weise, zu der sie der Aufschlüsse, welche die Psychologie über das Wollen und seinen Zusammenhang mit anderen geistigen Thätigkeiten giebt, nicht bedarf, nämlich nur insofern, als gewisse Willensverhältnisse ein Gegenstand willenloser Schätzung sind. Auch von der allgemeinen Metaphysik hat die Aesthetik keine Belehrung zu erwarten und umgekehrt jene nicht von dieser. Metaphysik hat gar keinen Maßstab für Gegenstände, denen ein Werth zukommt, und ihre an sich gleichgültigen Gegenstände vertragen es nicht, daß man sie durch Werthbestimmungen aufbläht. Praktische Philosophie und Metaphysik sind zwei völlig disparate Wissenschaften.

Der Logik hat Herbart nur das aus wenigen Blättern bestehende Schriftchen „Hauptpunkte der Logik“, welches ursprünglich eine Beilage zu seinen „Hauptpunkten der Metaphysik“ bildete, und einen ebenfalls nur kurzen Abschnitt seines Lehrbuches zur Einleitung in die Philosophie gewidmet. Für ein eingehendes Studium verweist er auf Werke der Kantischen Schule. Die ihm eigenthümlichen Auffassungen, die seine gedrängte Bearbeitung dieser Wissenschaft enthält, sind von zu geringer Bedeutung, als daß es angemessen erschiene, hier auf sie einzugehen. Die folgende Darstellung seiner Lehre wird sich daher auf die Metaphysik und die Aesthetik beschränken.

1. Die Methodologie der Metaphysik.

Die uns durch die Erfahrung aufgedrängten, Widersprüche einschließenden Begriffe, deren Bearbeitung die Aufgabe der Metaphysik ist, lassen sich auf vier Grundbegriffe zurückführen: die des Dinges mit mehreren Merkmalen, der Veränderung, des Realen im Raume und in der Zeit, und des Ich.

Der Begriff des Dinges mit mehreren Eigenschaften enthält einen Widerspruch, weil die Mehrheit der Eigenschaften sich nicht mit der Einheit des Dinges verträgt. Wird auf die Frage, was ein gewisses Ding sei, von welchem mehrere Eigenschaften in der Wahrnehmung gegeben sind, geantwortet: dies Ding ist a und b und c und d und e, so ist dies ungereimt, denn die Rede war von Einem, also nicht von Vielem, das bloß in eine Summe sich zusammenfassen, aber zu keiner Einheit sich verschmelzen läßt. Man kann nun die Antwort zu verbessern suchen, indem man sagt, das Ding sei nicht die vielen Eigenschaften, sondern besitze sie. Allein das Besitzen, welches hierdurch dem Dinge als etwas seiner Natur Eigenthümliches, als eine Bestimmung seines Was zugeschrieben wird, ist ein ebenso Vielfaches und ebenso Verschiedenes als die Eigenschaften, welche besessen werden, und also ebenso wenig als sie fähig, zur Antwort zu dienen auf die einfache Frage: was ist dies Ding? Da sich nun das vielfache Besitzen der vielen Eigenschaften nicht auf einen einfachen Begriff zurückführen läßt, der sich ohne allen Unterschied mehrerer Merkmale denken ließe, so ist der Begriff von dem Dinge, dem wir doch diesen vielfachen Besitz als seine wahre Qualität beilegen müssen, weil wir es durch die vielen Merkmale kennen lernten, ein widersprechender Begriff, der einer Umarbeitung im Denken entgegensieht.

Um den Widerspruch in dem zweiten der genannten Begriffe aufzudecken, muß man die drei Fälle unterscheiden, daß die Veränderung eine äußere Ursache, daß sie eine innere, und daß sie gar keine habe, mit anderen Worten, daß sie Mechanismus, daß sie Selbstbestimmung und daß sie absolutes Werden sei. Die erste dieser drei Annahmen kann wiederum auf zwiefache Weise näher bestimmt werden. Denn entweder ist das Wirken der äußeren Ursache eine Veränderung in ihrem Zustande, welche selbst wieder eine äußere Ursache hat, von deren Wirken wieder dasselbe gilt, und so rückwärts fort ins Unendliche, oder die äußere Ursache ist ein wirkendes Prinzip, d. h. von der Art, daß ihr Wirken nicht eine Veränderung in ihr ist, die einer Ursache bedürfte, sondern zu ihrer Natur gehört. In jeder dieser beiden näheren Bestimmungen nun widerspricht sich die Annahme, daß die Veränderung eine äußere Ursache habe. Denkt man nämlich eine rückwärts ins Unendliche verlaufende Reihe von Ursachen,

deren jede durch die vorhergehende zu ihrer Wirksamkeit angetrieben werden muß, so hat man nur bedingte Ursachen, Ursachen, die da wirken würden, wenn sie einen Anstoß bekämen; die ganze endlose Reihe ist daher in Ruhe, es geht aus ihr keine Wirkung hervor, und kann aus ihr keine erklärt werden, während man doch zum Behufe solcher Erklärung die ganze Reihe angenommen hatte. Hierzu kommt, daß das Eingreifen des Thätigen ins Leidende, welches man denkt, wenn man eine Ursache eine andere zu ihrem Wirken bestimmen läßt, widersinnig ist. Denn wenn das Thätige mit seiner Thätigkeit aus sich herausgeht und in einem Fremden eine Wirkung hervorbringt, so setzt es dieses Fremde voraus, und so erscheint es als ein solches, welches eine fremde, d. h. ihm nicht eigene Bedingung als Eigenschaft seiner Natur in sich einschließt, und gerade von eben demselben Fremden scheint es bedingt, was von ihm leiden, seinem Einfluße unterworfen sein soll. Das Leidende andererseits soll unabhängig von dem Leiden für sich selbst etwas sein und hiermit das, was es wider seine Natur leidet, vereinigen, also im Leiden dasselbe und auch nicht dasselbe sein, was es ist. Die widersinnige Vorstellung eines Eingreifens des Thätigen ins Leidende ist ebenso, wie in dem Begriffe der durch eine andere Ursache zu ihrem Wirken bestimmten Ursache, in demjenigen des wirkenden Prinzips enthalten. Wie man also auch den Gedanken, daß die Veränderung eine äußere Ursache habe, näher bestimmen mag, so widerspricht er sich. Nicht minder widerspricht sich zweitens die Zurückführung der Veränderung auf Selbstbestimmung. Das sich Bestimmen zu einer Veränderung nämlich ist selbst schon eine Veränderung, die nach der Voraussetzung ebenfalls Wirkung einer Selbstbestimmung ist; von dieser tiefer liegenden Selbstbestimmung gilt dann wieder dasselbe, und so ins Unendliche fort. Offenbar aber ist eine solche unendliche Reihe von Selbstbestimmungen ebenso untauglich, die Veränderung zu erklären, wie die vorher angenommene unendliche Reihe äußerer Ursachen. Jede Selbstbestimmung würde vorgehen, wenn eine andere vorangegangen wäre: damit kommt keine einzige zu Stande, und wird keine Veränderung erklärt. Was endlich drittens die Auffassung der Veränderung als absoluten Werdens anbetrifft, so ist zunächst die Möglichkeit des Zufalls, d. i. einer Veränderung, die nicht bloß ohne Ursache, sondern auch ohne Regel sich ereignete, auszuschließen, da im Begriffe des Zufalls der Widerspruch sogleich zu Tage liegt. Das sich Verändernde soll ja nach der Veränderung noch dasselbe, nur in einem anderen Zustande sein; was aber ohne Regel sich veränderte, indem es etwa, nachdem es eine Zeit lang sich ruhig verhalten hätte, sprungweise die vorige Beschaffenheit mit einer anderen vertauschte, das wäre offenbar nicht mehr dasselbe wie zuvor. Wenn nun von dem absoluten Werden der Zufall ferngehalten werden muß, so bleibt nur übrig, daß man versuche, den Wechsel selbst als

die Qualität dessen anzusehen, was ihm unterworfen ist. „Dazu gehört zuvörderst, daß es nicht einmal sich ändere, ein andermal beharre; sondern daß der Wechsel beständig fortgehe, aus aller Vergangenheit in alle Zukunft, ohne Anfang, ohne Absatz, ohne Ende. Ferner, daß er mit gleicher Geschwindigkeit kontinuirlich anhalte; also daß in gleichen Zeiten allemal ein gleiches Quantum der Umwandlung vollbracht werde. Endlich daß die Richtung der Veränderung stets die gleiche sei und bleibe; wodurch das Rückwärts- und wieder Vorwärtsgehen, das Wiederholen früherer Zustände gänzlich ausgeschlossen ist." Dieser Begriff des absoluten Werdens nun ist, abgesehen davon, daß eine solche strenge Gleichfömigkeit des Wechsels in der Natur der Dinge nicht angetroffen wird, wiederum in sich widersprechend, auch wenn alle die Nebenbestimmungen, durch die man versuchen kann, ihn der Erfahrung anzupassen, zugelassen werden. Er verlangt, daß die wechselnden Beschaffenheiten alle zugleich dem Werdenden beigelegt und in eine Einheit konzentrirt werden; so aber sind dieselben nicht mehr wechselnde Beschaffenheiten, sie bestehen auch nicht zugleich, sondern heben sich auf. Aber auch angenommen, es lasse sich bei der Bestimmung, daß der Wechsel der Beschaffenheiten selbst die Qualität des Werdenden bilde, die Vorstellung des Wechsels, der Succession, festhalten, so wird man doch den Widerspruch nicht los. Denn nun soll jede Beschaffenheit sich selbst aufheben und überdies ihr eigenes Gegentheil erzeugen. „Das Werdende war etwas Bestimmtes; eben darum, weil es dieses war, soll es dasselbe nicht mehr sein, sondern das Gegentheil werden. Das heißt, A, weil es A ist, soll nicht A sein, sondern ein Gegentheil von A werden! Ferner, in dem Augenblicke des Ueberganges soll die eine Beschaffenheit aufhören, die andere eintreten. Läßt man jene ganz aufhören, bevor diese eintritt, so zerreißt die Kontinuität des Werdens; ein Ding verschwindet, ein völlig Anderes, Fremdes, mit dem Vorigen nicht Zusammenhängendes entsteht in dem nächsten Augenblicke. Läßt man, damit Eins aus dem Anderen werde, die vorige Beschaffenheit noch nicht ganz aufhören, indem die andere, entgegengesetzte schon eintritt: so faßt ein Zeitpunkt die widersprechenden zusammen; er enthält Aufhören und Anfangen, wovon jenes, Sein und doch nicht mehr Sein, dieses, Sein und doch noch nicht Sein bedeutet." Die ganze hiermit über den Begriff der Veränderung angestellte Betrachtung läßt sich in folgendes Trilemma zusammenfassen: Die Veränderung hat entweder eine äußere oder eine innere oder gar keine Ursache (ist entweder mechanisch oder das Werk einer Selbstbestimmung oder absolutes Werden); nun ist, sowohl wenn das Erste, als auch wenn das Zweite, als auch wenn das Dritte angenommen wird, der Begriff der Veränderung in sich widersprechend, also ist er auf alle Fälle in sich widersprechend.

Im Begriffe des Realen im Raume, des Ausgedehnten, drittens, liegt

schon insofern ein Widerspruch, als das Eine, welches sich durch viele, verschiedene, außereinander liegende Theile des Raumes dehnen soll, dasselbe sein soll mit dem Vielen, worin es durch Dehnung zerreißt. Ein zweiter Widerspruch ergiebt sich daraus, daß jeder Theil der Materie wieder Materie, also ausgedehnt, also theilbar ist, daß es mithin keine letzten Theile der Materie giebt, und daß man umgekehrt, wenn man vom Einfachen ausgeht, um daraus Materie im Denken zusammenzusetzen, es niemals zur Erfüllung eines endlichen Raumes bringt, während es doch andererseits im Begriffe der Materie liegt, daß der Körper vorhanden sei als die Summe seiner Theile, und daß jeder dieser Theile unabhängig von den übrigen für sich bestehe, daß mithin die Theile das seien, was an der Materie wahrhaft ist, und daß es folglich letzte Theile gebe, in die sie zerlegt und aus denen sie zusammengesetzt werden könne. Dieselben Betrachtungen, wie von dem Realen im Raum, gelten von dem Geschehen in der Zeit. Denn auch hier zerreißt das, was als Eines gedacht wird, in eine Vielheit, nämlich in die Menge dessen, was in den Zeittheilen, durch die sich das Geschehen ausdehnen soll, nacheinander geschieht. Und auch hier stehen die unendliche Theilbarkeit, nämlich des Ganzen eines Geschehens, und die Forderung letzter Theile, nämlich einfacher, nicht mehr in ein Vorher, ein Nachher und eine Mitte zwischen beiden zerfließender Veränderungen, einander entgegen.

Was endlich den Begriff des Ich betrifft, so ist derselbe auch abgesehen davon, daß er unter denjenigen des Dinges mit mehreren Eigenschaften fällt, voll der härtesten Widersprüche. Für die in die Metaphysik einleitende Betrachtung genügt es jedoch, auf den am offensten daliegenden derselben hinzuweisen. Der Begriff des Ich bezeichnet das in sich zurückgehende Selbstbewußtsein. „Das reine Selbstbewußtsein nun, wen stellt es eigentlich vor? Das Ich stellt vor Sich, d. h. sein Ich, d. h. sein Sich vorstellen; d. h. sein Sich als Sich vorstellend vorstellen u. s. w. Dies läuft ins Unendliche. Man erkläre jedesmal das Sich durch sein Ich, und dieses Ich wiederum durch das Sich vorstellen, so wird man eine unendliche Reihe erhalten, aber nimmermehr eine Antwort auf die vorgelegte Frage, die sich vielmehr bei jedem Schritte wiederholt. Das Ich ist also ein Vorstellen ohne Vorgestelltes; ein offenbarer Widerspruch.“

Man kann sich mit den hiermit nachgewiesenen Widersprüchen nicht in der Weise abfinden, wie mit willkürlich ersonnenen, dem viereckigen Zirkel, dem kalten Feuer und dergl. Die Begriffe, in denen sie nachgewiesen sind, sind uns durch die Erfahrung aufgedrängt; es sind Begriffe, die wir nicht entbehren können, das Gegebene zu denken; das Gegebene aber läßt sich nicht wegwerfen. Zwar kann und muß man dem Gegebenen insoweit, als es jene Widersprüche enthält, das wirkliche Sein absprechen,

aber, wenn es nicht ist, so scheint es doch zu sein, und „wie viel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein". Daher entsteht die Frage, wie das Seiende, das Reale überhaupt gedacht werden müsse, und welche Annahmen über dasselbe weiter nothwendig sind, damit sich der widersprechende Schein erkläre, damit er, bestimmter, aus seinem Ursprunge, dem Seienden, auf welches er hindeutet, hergeleitet und weiter in uns, denen er sich darstellt, hineingeleitet werden könne. Diese Frage zu beantworten, ist die Aufgabe der Metaphysik, die demnach nichts Anderes ist als die Wissenschaft von der Begreiflichkeit der Erfahrung. „Die ganze Metaphysik beschreibt gleichsam einen Bogen, der von der Oberfläche des Gegebenen in die Tiefe hinabsteigend sich dem Realen erst nähert, dann wieder aus derjenigen Tiefe, die man hatte erreichen können, sich erhebt, und beim Gegebenen mit den Erklärungen desselben, insofern sie uns möglich sind, endigt." „Niemand wird glauben, daß gar nichts sei; denn es ist klar, daß alsdann auch nichts erscheinen würde. Was aber sei, soll aus dem gegebenen Schein auf ähnliche Art in der Metaphysik erforscht werden, wie in der Astronomie aus den scheinbaren Bewegungen der Himmelskörper die wahren gefunden werden." Die Metaphysik ist also ihrem Begriffe nach rationalistisch. Denn der Unterschied des Rationalismus und des Empirismus liegt nicht etwa darin, daß jener die Erfahrung verschmähte, dieser aber sie gehörig in Ehren hielte, sondern darin, daß der Empirist nicht zweifeln gelernt hat, daß er die Begriffe der Erfahrung nicht kritisch behandelt. „Empirismus ist im Allgemeinen die Maxime, es bei den rohen Produkten des psychologischen Mechanismus bewenden zu lassen." „Bestände der Empirismus darin, daß man in den sinnlichen Empfindungen, ihrer Verknüpfung und mannigfaltigen Reproduktionen den Ursprung alles unseres Wissens anerkennte, so wäre Empirismus die wahre Psychologie, und insofern mit der wahren Philosophie untrennlich verbunden. Aber nicht darum, weil aus Sensation und Reflexion alle Erkenntniß abgeleitet wird, sondern wegen des resignirenden Stillstehens bei gewissen Dunkelheiten, die sich durch fortgesetztes Nachdenken gar wohl aufhellen lassen, ist Locke als das Haupt der neueren Empiristen anzusehen."

Die Behauptung, daß uns die Gegenstände jener widersprechenden Begriffe gegeben seien, ist allerdings mit einer Schwierigkeit behaftet. Die Widersprüche stecken nämlich näher in den Formen der Erfahrung, d. i. dem Zusammenhange des Vielen, welches in den einfachen Empfindungen, dem Kalt, Warm, Roth, Blau, Süß, Sauer u. s. w. vorliegt. Gegeben aber scheint uns nur dieses Viele, die Materie der Erfahrung, zu sein, nicht auch die Formen; die Formen haben wir, wie es scheint, unwillkürlich hinzugedacht, und vielleicht sind sie sämmtlich leere Einbildungen. Wir glauben (so kann man diesen Zweifel näher zu begründen suchen) die

Körper wahrzunehmen, allein gesehen und gefühlt haben wir nur die Oberflächen; wollen wir das Innere aufbrechen oder aufschneiden, so kommen immer nur neue Oberflächen zum Vorschein; das Solide entzieht sich immer den Sinnen. Und auch das ist zu viel behauptet, daß wir Flächen wahrnähmen; weder Flächen noch auch nur Linien sind unseren Sinnen gegeben; denn die Summe des Gefärbten, welches wir sehen, oder die Summe des Widerstandes, welchen wir fühlen, ist als bloße Summe nichts Ausgedehntes, nichts Gestaltetes. „Entfernungen müßten wir wahrnehmen, um das Außereinander wahrnehmen zu können. Aber die leere Entfernung ist nicht sichtbar, sie hat keine Farbe; hinwiederum den farbigten Stellen ist es nicht anzusehen, wie weit sie voneinander entfernt sind." „Es ist leicht, ähnliche Betrachtungen auf die Zeit zu übertragen. Daß zwei Töne einander schneller oder langsamer folgen: wie erfahren wir es? Die leere Zeit zwischen beiden ist nicht hörbar. Das Hörbare sind die Töne; aber Niemand wird behaupten, daß in dem Klange selbst die Distanz des einen von dem anderen wahrgenommen werde, oder daß die veränderte Distanz den Klang veränderte." Ebenso wenig wie das Solide im Raume und in der Zeit und der Raum und die Zeit selbst ist uns die Gruppirung von Merkmalen gegeben, welche wir durch die Vorstellung eines Dinges, dessen Merkmale sie seien, zusammenfassen. Was uns die Beobachtung lehrt und giebt, sind die einzelnen Merkmale selbst und nichts Anderes. Diese müßten also die Nachweisung der Gruppirung in sich enthalten. Aber Niemand kann behaupten, man fühle mit der Schwere des Goldes und durch dieselbe die Nothwendigkeit, dieses Schwere zugleich für gelb zu halten, oder man sehe mit der gelben Farbe und durch dieselbe die Nothwendigkeit, das Gelbe für so und so schwer anzuerkennen; und ebenso wenig weist uns beim Silber der Klang auf die Farbe, oder die Farbe auf den Klang. „Jede Empfindung ist in sich vollständig; sie enthält nichts von der anderen; sie weist nicht hin auf die andere; sie steht allein." Wir nehmen also die Vereinigung der Merkmale nicht wahr; wir müssen sie hinzugedacht haben. Nicht anders verhält es sich mit der Veränderung. „Die Komplexion a, b, c gehe über in a, b, d; so hat sich c in d verändert. So sagen wir gewöhnlich im gemeinen Leben. Wenn aber die Einheit der Komplexion a, b, c und die Einheit der Komplexion a, b, d nicht gegeben ist, so mögen zwar sowohl c als d, nicht aber ihr Wechsel in der voreilig angenommenen Einheit gegeben sein." Endlich läßt sich auch kein Band aufzeigen, durch welches die mehreren Vorstellungen, die Ich Mir als Meine Vorstellungen beilege, in meinem Bewußtsein verbunden seien. Die Vorstellungen selbst geben sich ebenso wenig als verbunden zu erkennen, wie die einzelnen Merkmale eines Dinges auf ihre Aggregation hinweisen. Und was die Vorstellung Ich anlangt, die wir an alles unser Vorgestelltes, als an das Unsrige, gleichsam

von außen anheften können, um es dadurch, als ob es von Einem Gefäße umfaßt wäre, anzusehen, so genügt es zu bemerken, daß man nicht eigentlich weiß, was man vorstellt, indem man sich selbst vorstellt, weil hier eine Menge von Zufälligkeiten abzusondern sind, nach deren Weglassung nichts Deutliches übrig bleibt.

Der hiermit dargelegte Zweifel läßt sich indessen nicht aufrecht erhalten. Es ist nicht möglich, eine solche Vernichtung alles Wissens, ja alles Denkens, wie er sie nach sich ziehen würde, indem er alle Fugen der Natur und der Geschichte auflöste, auch nur einen Augenblick ernstlich zu ertragen. Wer sich auf einen Augenblick überwinden wollte, sich alle seine einfachen Empfindungen als eine völlig formlose, chaotische Masse vorzustellen, den würde sehr bald die Nothwendigkeit, ihnen die längst bekannten Formen von Neuem beizulegen, von allen Seiten ergreifen. Man kann nicht um sich herschauen, ohne sich sogleich von allen Seiten her wiederum ergriffen zu fühlen von gegebenen Gestalten, Zeiträumen, Dingen und Veränderungen. „Sich zu besinnen, daß man alle jene Formen vorfinde, daß man in der Auffassung derselben gebunden sei: darf man nur versuchen, sie willkürlich wechseln zu lassen an der Materie. Sogleich sträubt sich das Runde, sich viereckig zu zeigen; es sträubt sich diejenige Komplexion von Beschaffenheiten, welche wir Gold nennen, statt ihrer Festigkeit die Flüssigkeit des Quecksilbers, oder statt ihrer gelben Farbe diese weiße zu zeigen u. s. w." Wir denken allerdings etwas zu dem Gegebenen hinzu. So sind uns zwar die Komplexionen von Merkmalen gegeben, die wir Dinge nennen, aber ein Band, das die Merkmale zusammenhielte, nehmen wir weder für sich allein noch in und mit den Merkmalen wahr. Zwischen die uns gegebenen Oberflächen denken wir ein Ausgedehntes, Solides hinein. Ebenso wenig ist uns der Begriff der Kausalität gegeben; das Wirken eines Dinges, wobei es aus sich herausgeht und in das Leidende eingreift, hat niemals Jemand gesehen. Allein diese Begriffe der Einheit des Dinges, des Soliden, der Kausalität werden uns doch durch das Gegebene aufgenöthigt, sie entstehen uns in einem nothwendigen Denken. Was insbesondere die Frage nach dem Ursprunge des Kausalitätsbegriffes betrifft, in welcher der historische Anfang der Zweifel an dem Gegeben-sein der Formen liegt, so entsteht derselbe dem Verstande infolge der Undenkbarkeit des Zufalls. „Ein Ding, welches im nächsten Augenblicke nicht mehr dasselbe ist, was es im vorigen war, fällt selbst dem gemeinen Verstande als etwas Widersprechendes auf. Da nun das Ding gleichwohl in der Wirklichkeit vor ihm steht, so nimmt er sogleich die nothwendige Richtung des Denkens, welche auch die Metaphysik verfolgen muß; er verbessert den gegebenen Begriff; er bleibt bei der Anschauung nicht stehen, sondern erhebt sich darüber im Denken. Das Veränderte ist ihm gegeben;

er aber ladet die Schuld der Veränderung auf etwas Anderes und Fremdes, welches als Ursache müsse herbeigekommen sein, um das Neue zu stiften, was in dem Alten von selbst nicht habe werden können. So entspringt der Kausalbegriff; er wird erzeugt in einem nothwendigen Denken, dessen Nothwendigkeit nicht innerlich im Gemüth ihren Sitz hat, sondern in dem Gegebenen so vielemal entsteht, als vielemal die widersprechende Form, Veränderung genannt, in der Sinnenwelt vorkommt."

Wird der Zweifel an dem Gegeben-sein der Formen der Erfahrung durch Berufung auf das Faktum zurückgewiesen, so soll damit nicht geleugnet werden, daß die Möglichkeit der Wahrnehmung der Formen ein Problem bildet. Aber dieses Problem ist lediglich psychologisch; die Grundlage der Metaphysik berührt es gar nicht. Die Psychologie muß nachweisen, wie die Formen der Erfahrung sich erzeugen, und wie es zugeht, daß wir sie allerdings im Gegebenen unzweideutig finden, obgleich in der That eigentlich nur die Empfindung das Gegebene ausmacht.

Es giebt eine Ansicht, nach welcher zwar die Formen der Erfahrung in einem gewissen Sinne gegeben sind, nämlich insofern, als wir sie nicht ersonnen, nicht nachträglich, nachdem das Bewußtsein bereits in den Besitz der Materie gelangt wäre, zu dieser hinzugethan haben, nach welcher sie aber von dem an sich seienden Realen und dem Zusammenhange des Vielen in ihm völlig unabhängig sind, so daß die oben aufgestellte Idee der Metaphysik, nach welcher es die Aufgabe derselben sein soll, das Reale so zu denken, daß sich aus ihm die Erklärung des sich widersprechenden Scheines ergebe, auf einer unrichtigen Voraussetzung beruhen würde. Es ist dies die Lehre Kants, daß die Formen in unserem eigenen Innern ihren Ursprung nehmen, aus unserem Gemüthe stammen. Unser gesammtes Wissen, behauptete Kant, beruht zwar in Hinsicht der einfachen sinnlichen Empfindungen auf etwas Aeußerem, das heißt, auf etwas uns Fremdem, von uns Unabhängigem, aber ebenso sehr auf den formalen Bestimmungen des Raumes, der Zeit, der Begriffe von Substanz und Ursache u. s. w., welche wir selbst nach gewissen Gesetzen unseres Auffassens und Denkens an jener Materie des Gegebenen unwillkürlich erzeugen. Die Unwahrheit dieser Behauptung verräth sich jedoch, selbst ohne tiefere Untersuchung, sogleich auf ähnliche Weise, wie jede unbrauchbare Hypothese, an der Probe, daß sie keine Rechenschaft giebt über die verschiedene Anwendung der vermeintlich in uns liegenden Formen auf verschiedene Objekte. Denn sollen wir verschiedene Gestalten und Rhythmen wahrnehmen, während wir selbst, mit den in uns liegenden Formen, uns gleich bleiben, so muß ein von uns unabhängiger Grund dieser Verschiedenheit vorhanden sein. „Man mag Raum und Zeit, Kategorien und Ideen als im Gemüth liegende Bedingungen der Erfahrung ansehen: damit erklärt sich nicht die

Bestimmtheit jedes einzelnen Dinges in der Erscheinung. Das Gemüth hält für alles Gegebene dieselben und die sämmtlichen Formen bereit. Will man jedem Gegebenen überlassen, sich nach seiner Art diese Formen gehörig zu bestimmen oder auszuwählen: so müssen im Gegebenen gerade so viele Beziehungen auf unsere Formen vorkommen, als wir Figuren, Zeiträume, zusammengehörige Eigenschaften Eines Dinges, zusammengehörige Ursachen und Wirkungen u. s. w. in der Erfahrung bestimmt finden."

Der oben entwickelten Aufgabe der Metaphysik tritt endlich noch der Idealismus entgegen, d. i. die Behauptung: das für real Gehaltene, das Objekt der Erfahrung, sei der Materie sowohl als auch der Form nach nur Vorstellung, und der Grund dieser Vorstellung liege einzig in dem Vorstellenden selbst, ohne Zuthun irgend eines Realen außer ihm, das einzige Reale sei das Ich, alles Uebrige, was man für real gehalten habe oder noch halten werde, sei nur Vorstellung des Ich. Es genügt aber für die Grundlegung der realistischen Metaphysik, nachgewiesen zu haben, daß der Begriff des Ich sich widerspricht, und daß er daher, weit entfernt, das System der Metaphysik oder gar der ganzen Philosophie tragen zu können, wie der Idealismus von ihm verlangt, selbst einen Schein zum Inhalte hat, in welchem wir eine Hindeutung aufs Sein zu erblicken haben, und dessen Erklärung aus dem Seienden zu den Aufgaben der Metaphysik gehört. Von außen ist der Idealismus unwiderlegbar, „aber seine inneren Widersprüche machen ihn platzen"..—

Nachdem nun die Aufgabe der Metaphysik näher bestimmt ist, fragt es sich, welches Verfahren sich zu ihrer Lösung darbiete.

Herbart glaubt, durch eine bloße Bearbeitung der sich widersprechenden Begriffe zum Ziele gelangen zu können, — durch bloße Denkoperationen an ihnen, zu denen sie durch die in ihnen enthaltenen Widersprüche nöthigen. Ein sich widersprechender Erfahrungsbegriff, meint er, fordert, da er als sich widersprechender undenkbar ist und als Erfahrungsbegriff nicht beseitigt werden kann, daß man den in ihm enthaltenen Widerspruch löse. Die Lösung kann hier aber nicht, wie bei bloß scheinbaren Widersprüchen, in einem bloßen Klarmachen des Begriffes, sondern muß darin bestehen, daß man ihn inhaltlich ändert, und zwar nicht in einer beliebigen, sondern in einer durch ihn selbst vorgeschriebenen Weise. Der durch eine solche Veränderung hervorgebrachte widerspruchslose Begriff ist der Begriff des Realen (Ansichseienden), auf welches der Schein hindeutete, der in dem sich widersprechenden Erfahrungsbegriffe gedacht wurde.

Ueber die Art der Umbildung, welche die sich widersprechenden Erfahrungsbegriffe fordern, oder welche sich an ihnen nothwendig vollzieht, wenn das Denken lediglich den in ihnen liegenden Antrieben folgt, glaubt

Herbart allgemein Folgendes bestimmen zu können. Heiße der gegebene Begriff A, so werden in ihm zu unterscheiden sein zwei Glieder, M und N, die er als identisch setzt, und die doch sich verhalten, in irgend einem oder einigen Merkmalen, wie Ja und Nein (z. B. die Glieder des Widerspruches in dem Begriffe des Dinges mit mehreren Merkmalen sind das Eine und das Viele, in dem der Veränderung das Gebliebene und das Neue, in dem des Ich das Subjekt und das Objekt). Die erste Veränderung nun, die A fordert, ist die, daß man die prätendirte Identität der beiden Glieder leugnet und jedes abgesondert setzt. Aber gesondert sind die beiden Glieder nicht mehr das, was sie sein sollen, denn M bedeutet ein mit N, und N ein mit M Identisches. Durch die erste Denkoperation ist also ein neuer Widerspruch erzeugt, nämlich der Begriff eines M, welches gleich und auch nicht gleich N ist; der Widerspruch ist aus dem Hauptbegriffe in die einzelnen Glieder getreten. Sondert man z. B. in dem Begriffe des Ich, in welchem das Subjekt und das Objekt des Bewußtseins als identisch gedacht werden, das Subjekt und das Objekt, so heißt dies, ein Subjekt, welches nicht mehr dem Objekt, und ein Objekt, welches nicht mehr dem Subjekt gleich ist, denken, aber das Objekt, welches nicht mehr dem Subjekt gleich sein soll, ist doch, da man die Glieder selbst nicht geändert, sondern nur gesondert hat, das Objekt, welches dem Subjekt gleich ist, und ebenso ist das Subjekt, welches nicht mehr dem Objekt gleich sein soll, doch das Subjekt, welches dem Objekt gleich ist. Der neue Widerspruch erfordert nun wiederum, daß man seine Glieder trenne, und zwar ist zu versuchen, ob man damit auskomme, wenn man diese Operation mit einem der beiden sich widersprechenden Begriffe M und N, etwa mit M, vornehme. Man muß also zwei M annehmen, von denen eines identisch, das andere nicht identisch mit N sei. Aber auch diese Veränderung erzeugt einen neuen Widerspruch, denn das nicht mit N identische M soll doch dem mit N identischen gleich, also selbst identisch mit N sein. Es hilft nicht, in derselben Weise fortfahrend, das zweite M, welches nicht identisch mit N sein sollte, aber sich doch als identisch mit ihm erwiesen hat, wieder durch zwei M, ein mit N identisches und ein damit nicht identisches, zu ersetzen. Offenbar kann der Widerspruch in keinem einzelnen der mehreren M, welche man an die Stelle des Einen gesetzt hat, das sich im Begriffe A fand, als einem einzelnen gehoben werden. Folglich bleibt nur übrig, anzunehmen, daß in der Mehrheit der M, die dabei als sich gegenseitig modifizirend gedacht werden müssen, als einer Mehrheit, seine Auflösung liege. „Die Mehreren sollen sich zusammenfinden in der Identität mit N. Also, ihr Zusammen muß gleich N sein; während außer dem Zusammen, jedes M einzeln genommen, nicht gleich N ist.“ „Wenn mehrere M statt eines einzigen gesetzt sind, so mag immerhin jedes einzeln genommen

mit N einen Widerspruch bilden; wir werden uns nicht bemühen, jedes insbesondere . . . zu verfolgen und zu zerschlagen. Wir können jetzt die M anders fassen als einzeln, das heißt, sie zusammenfassen. Da wir es können, und überdies uns nichts Anderes übrig bleibt, wenn wir sie nicht wegwerfen und das Gegebene damit ebenfalls wegwerfen wollen (welches schon verboten worden), so müssen wir das thun, was wir können. Wir müssen annehmen, in der Verbindung der M entspringe N; oder was dasselbe sagt, jedes M, nicht einzeln, sondern als zusammen mit den anderen M, sei gleich N." Hiermit ist das Allgemeine der Methode erschöpft. Nähere Bestimmungen können sich nur aus den besonderen Problemen ergeben, zu deren Lösung sie angewandt wird. Insbesondere, welches der beiden Glieder man vervielfältigen müsse, und auf welche Art man die M müsse zusammensein und sich gegenseitig modifiziren lassen, damit sie der Forderung genügen, daß N aus ihnen entspringe, darüber kann keine allgemeine Anweisung gegeben, dies muß nach der Natur der einzelnen Probleme weiter untersucht werden. Zur Anwendung bedarf man übrigens auch der Darstellung des Allgemeinen der Methode nicht, — der Methode der Beziehungen, wie Herbart sie nennt, weil sie eine allgemeine Regel sei, die Beziehung zu suchen, in der ein sich widersprechender Begriff als Grund zu einer noch unbekannten Folge (nämlich dem widerspruchslosen Begriffe, in den er verändert zu werden fordert) stehe. „Man könnte vielmehr die Methode der Beziehungen ganz entbehren, wenn man nur in den einzelnen (sehr wenigen) Fällen, auf welche sie paßt, genau genug dem Antriebe folgt, der in den Problemen selbst enthalten ist."

Zur Erläuterung seiner Darstellung der Methode der Beziehungen wendet Herbart dieselbe an auf den Begriff des Verhältnisses von Grund und Folge. Dieser Begriff enthält einen Widerspruch. Einerseits nämlich soll die Folge im Grunde liegen, also ganz oder theilweise mit ihm identisch sein, da, wenn sie etwas Neues enthielte, dieses dem Grunde fremd wäre und nicht aus ihm folgte. Andererseits aber soll doch die Folge etwas Neues lehren; wer sie aus dem Grunde heraushebt, soll nicht bloß wiederholen, was er schon wußte, da er den Grund wußte, sondern sein Wissen vermehren. Der Grund ist demnach Eins und auch nicht Eins mit der Folge. Dieser Widerspruch wird nun nach der Methode der Beziehungen gelöst, indem man das eine Glied desselben, den Grund, vervielfältigt, also statt des Grundes Gründe setzt, oder, was dasselbe ist, mehrere zusammengehörige Gedanken als den ganzen Grund betrachtet. Dies läßt sich insbesondere so denken, daß zwei Urtheile, die einen Begriff gemeinsam haben, den ganzen Grund bilden. Alsdann kann, gewisse Fälle ausgenommen, dem Grunde eine Verbindung, die noch nicht fertig in ihm

liegt, also eine neue, entnommen werden, nämlich die Verbindung der beiden Begriffe, die nicht in jedem der beiden, den Grund bildenden Urtheile vorkommen. Das Verhältniß von Grund und Folge ist in diesem Falle der logische Syllogismus. „Jede Prämisse kann als der Grund angesehen werden; aber der ganze Grund liegt nur in beiden zusammengenommen. Die Folge ist ein Theil dieser ganzen Zusammenfassung; sie liegt, in der That, in dem ganzen Grunde, aber sie bleibt verhüllt, solange ein Halt, ein Absatz im Denken bei dem Mittelbegriffe gemacht wird, als ob derselbe für die beiden Vordersätze zweimal müßte gedacht werden. Dies Hinderniß verschwindet, indem der Mittelbegriff weggelassen, und hiermit die Folge aus dem Grunde hervorgehoben wird." Der logische Syllogismus ist aber nicht die einzig mögliche Form des Verhältnisses von Grund und Folge. Die gefundene Lösung des Widerspruchs ist nur eine partiale; denn das Zusammen der den ganzen Grund bildenden Gründe läßt sich noch auf andere als die angegebene Weise bestimmen. Statt zwei Urtheile mit Einem Mittelbegriffe können deren mehrere mit mehreren Mittelbegriffen den Grund ausmachen. Dies ist der Fall bei den Kettenschlüssen. Wieder eine andere Form stellt sich in den mathematischen Substitutionen dar, z. B., wenn y als eine gewisse Funktion von x gegeben ist, in der Substitution eines bestimmten Werthes für x, aus welcher ein bestimmter Werth für y folgt. „Man weiß daher gewiß sehr wenig vom Zusammenhange der Gründe und Folgen, wenn man nichts kennt als die logischen Formen desselben in Urtheilen und Schlüssen; und man darf sich gar nicht wundern, wenn sich diese im Gebrauch bei wichtigen Untersuchungen wenig hülfreich zeigen."

Durch die Entdeckung der Methode der Beziehungen will Herbart das Problem, wie Synthesis a priori möglich sei, gelöst haben. Denn bei dieser Methode gehe man von dem gegebenen Grunde, nämlich dem zu bearbeitenden sich widersprechenden Begriffe, fort zu einer Folge, die nicht bloß eine neue Verbindung alter Begriffe, sondern neue Begriffe, Begriffe, die in dem Grunde noch nicht lagen, liefere, zu einer Folge also, die der Materie nach vom Grunde verschieden sei. Und es ist, wie er meint, leicht zu sehen, daß nur durch die Lösung eines Widerspruches, also, da diese auf keine andere Weise möglich ist, nur durch die Methode der Beziehungen eine Synthesis a priori hervorgebracht werden kann. Nämlich „im Voraus ist so viel von selbst klar: soll es Synthesis a priori geben, so muß sich das Bedürfniß derselben, ehe sie vollzogen wird, durch einen Widerspruch verrathen, — und in diesem allein kann ihre Rechtfertigung liegen. Denn, sei B dem A durch Synthesis a priori, also nothwendig, zu verbinden: so muß A ohne B unmöglich sein. Die Nothwendigkeit liegt in der Unmöglichkeit des Gegentheils. Unmöglichkeit eines Gedankens aber ist Widerspruch."

Herbarts Methode der Beziehungen gründet sich nach der vorstehenden Darstellung durchaus auf die Annahme, daß die wirklichen Widersprüche, die er im Gegebenen, dem zu sein Scheinenden, nachgewiesen zu haben glaubte, nicht minder, als wären es bloß scheinbare Widersprüche im wirklich Seienden, gelöst werden müßten, da sonst das Gegebene, das man doch nicht wegwerfen dürfe, undenkbar sein würde. Dieser Annahme aber wird man die Behauptung entgegenstellen dürfen: wenn uns das Gegebene in der That sich widersprechende Begriffe aufdränge, so folge daraus nur, daß es kein wirkliches Sein habe, sondern nur zu sein scheine, und daß man jene Begriffe nicht auf das Seiende beziehen dürfe, wozu man auch durch nichts genöthigt sei, während es allerdings unvermeidlich, aber auch durch nichts verboten sei, sie in der Auffassung des nur zu sein scheinenden Gegebenen und im Denken über dasselbe anzuwenden. Freilich darf man das Gegebene nicht wegwerfen, aber dies geschieht auch nicht dadurch, daß man die wirklichen Widersprüche, die man in ihm gefunden zu haben überzeugt ist, für unlösbar erklärt. Man bleibt damit nur dabei, daß das Gegebene nicht die Bedeutung hat, die man ihm vor der Entdeckung der Widersprüche beilegte, die Bedeutung eines Realen (Ansichseienden); man spricht ihm nicht auch diejenige ab, auf die es allein Anspruch machen kann, die Bedeutung eines zu sein Scheinenden. Angenommen, der Versuch Herbarts, Widersprüche im Gegebenen nachzuweisen, sei gelungen (was sich übrigens wohl bezweifeln läßt), und er habe sowohl die Lehre Kants von dem Ursprunge der Formen der Erfahrung als auch den Idealismus wirklich widerlegt (was sich gleichfalls bezweifeln läßt), so kann man weiter mit ihm der Metaphysik die Aufgabe stellen, das Seiende, welches dem widerspruchsvollen Schein zu Grunde liege, so zu bestimmen, daß sich daraus das Bestehen des Scheins erklären lasse; aber Begriffe bilden, die für das Seiende zutreffen und sich zu Erklärungsgründen des Scheins eignen, heißt doch nicht, die wirklichen Widersprüche, welche in dem Scheine oder in den uns durch den Schein aufgenöthigten Begriffen enthalten sind, lösen. Lösen lassen sich nur scheinbare Widersprüche. Einen Widerspruch lösen, heißt gar nichts Anderes, als zeigen, daß er nicht wirklich, sondern nur scheinbar vorhanden sei. Der Gedanke eines lösbaren wirklichen Widerspruches ist selbst ein wirklicher Widerspruch, und zwar ein unlösbarer. Dadurch unterscheidet sich Herbarts Methode der Beziehungen von der Methode Fichtes, aus der sie hervorgegangen ist, daß sie wirkliche Widersprüche im bloß zu sein Scheinenden lösen und dadurch das Seiende erkennen will, diese dagegen einen bloß scheinbaren Widerspruch in einem wirklich Seienden lösen und dadurch diesen Begriff, ohne etwas von dem ursprünglich darin Gedachten zurückzunehmen, bereichern sollte. Denn es ist nach der Wissenschaftslehre nur ein scheinbarer Widerspruch, daß das Ich in sich

selbst ein Nicht-ich setze, da das Setzen des Ich und das Setzen des Nicht-ich nicht wirklich, an sich, unvereinbar sind, sondern nur für denjenigen, der in Denken des Ich-Begriffes noch nicht über diese beiden allgemeinen Bestimmungen hinausgekommen ist.

Der Herbartianer wird hiergegen einwenden: unter dem Lösen eines in einem gegebenen Begriffe enthaltenen Widerspruches verstehe Herbart die Umwandlung dieses Begriffes in einen widerspruchslosen durch Denkoperationen, zu denen er selbst in Verbindung mit den Gesetzen der Logik das Recht gebe, oder die er zu logisch-nothwendigen mache, mit anderen Worten die Bildung eines widerspruchslosen Begriffes, der sich zu dem sich widersprechenden wie die Folge zum Grunde verhalte. Angenommen, daß in der That ein sich wirklich widersprechender Begriff A das Recht zu Denkoperationen gebe, durch die er in einen widerspruchslosen B umgewandelt würde, so würde daraus noch nicht folgen, daß der Begriff B das Reale zum Gegenstande habe, auf welches der den Gegenstand des Begriffes A bildende Schein hindeute, daß z. B. durch den Begriff, der an die Stelle des sich widersprechenden Begriffes des Dinges mit mehreren Eigenschaften getreten wäre, das Reale gedacht werde, welches, ohne ein Ding mit mehreren Eigenschaften zu sein oder solche Dinge in sich zu fassen, in uns die Wahrnehmung eines Dinges mit mehreren Eigenschaften hervorriefe. Es muß aber auch bestritten werden, daß ein sich widersprechender Begriff A in einen widerspruchslosen B verwandelt werden könne durch Denkoperationen, die, wie der Fortgang vom Grunde zur Folge, als richtig anerkannt werden müßten (deren sich, mit anderen Worten, der die Wahrheit Suchende nicht weigern könnte). Mindestens sind die Denkoperationen, welche die Methode der Beziehung ausmachen, nicht dieser Art. Heißen die Glieder des Widerspruches M und N, so folgt allerdings, daß auch jeder dieser beiden Begriffe sich widerspreche, indem M identisch und nicht identisch mit N, und ebenso N identisch und nicht identisch mit M ist. Wenn man will, so kann man weiter die Folgerung ziehen, M enthalte auch insofern, als es nicht mit N identisch sei, einen Widerspruch, indem es auch insofern, als es nicht mit N identisch sei, doch damit identisch sei. Und in dieser Weise kann man weiter folgern, solange man Gefallen daran findet. Man hat es aber hierbei immer mit dem Einen M zu thun, welches man gleich anfangs in A fand; eine Vervielfältigung desselben wird durch jene Folgerungen nicht herbeigeführt. Das Vervielfältigen, welches die Methode der Beziehungen fordert, ist eine Operation, die sich aus dem Begriffe A in keiner Weise rechtfertigen läßt. Zugegeben indessen, man habe durch bündige Folgerungen aus dem Begriffe A erkannt, das Eine M sei eine Mehrheit von M, so hätte man doch damit nach Herbarts eigener Darstellung für die Lösung des Widerspruches nichts

gewonnen; es bliebe dabei, daß M mit N identisch sei und nicht sei, und es wäre noch das ebenso Undenkbare hinzugekommen, daß das Eine M eine Mehrheit von M sei. Man sähe sich also zu dem Bekenntnisse genöthigt, daß die Hoffnung, den Widerspruch durch Verlegung aus dem Hauptbegriffe in die Glieder und weiter in die Glieder der Glieder lösen zu können, eine durchaus eitle gewesen sei. Wenn nun die Methode der Beziehungen verlangt, daß man die mehreren M, die man nach ihrer Anweisung gesetzt hat (obwohl dazu gar keine logische Nöthigung vorlag), festhalte und aus dem Zusammen derselben N entspringen lasse, so ist dies eine offenbar ganz und gar willkürliche Operation, eine nicht minder willkürliche, als die Ersetzung des Begriffes A durch irgend einen beliebigen, etwa den des Quadrates oder den der Philosophie, es sein würde. Es bleibt uns, sagt Herbart, nichts Anderes übrig, wenn wir den Widerspruch im Begriffe A lösen wollen. Das heißt aber doch nur: die vorgefaßte Meinung, daß man durch logisch nothwendige Operationen mit den Begriffen A und M und N einen widerspruchslosen Begriff bilden könne, zu dem man keine anderen Materialien als M und N bedürfe, läßt sich nicht anders festhalten, als indem man annimmt, es sei logisch nothwendig, die M zusammenzufassen und N als aus ihrem Zusammen entspringend zu denken.

Sollte noch verlangt werden, an dem Beispiele, dessen sich Herbart zur Erläuterung der Methode der Beziehung bedient, die Unrichtigkeit derselben nachzuweisen, so wäre zu erwidern, daß dieses Beispiel gar kein Beispiel sei. Der Widerspruch im Begriffe des Verhältnisses von Grund und Folge ist ja doch offenbar nach Herbarts eigener Darstellung nur ein scheinbarer. Wäre er ein wirklicher, so wäre das Folgern, welches, wie Herbart sagt, als eine häufige Thatsache des Denkens gegeben ist, wie es die Inhärenz mehrerer Eigenschaften in einem Dinge, die Veränderung, das Reale im Raume und in der Zeit und das Ich sind, auch gleich diesen kein unabhängig von dem Bewußtsein, das wir davon haben, Vorkommendes, sondern nur eine Erscheinung; und die Lösung des Widerspruches nach der Methode der Beziehungen müßte den Begriff des Folgerns umwandeln in denjenigen eines Realen, welches diese Erscheinung in uns hervorbrächte, selbst aber kein Folgern wäre. Aber die Bearbeitung, welche Herbart mit dem Begriffe des Verhältnisses von Grund und Folge vornimmt, hat keineswegs einen anderen Begriff zum Ergebnisse; vielmehr bleibt der bearbeitete Begriff während der ganzen Bearbeitung derselben: Begriff des Verhältnisses von Grund und Folge. Es wird nur eine falsche Bestimmung, die anfangs unvermerkt in ihn aufgenommen war, ohne daß das Gegebene (die thatsächlich, z. B. in der Mathematik, vorkommenden Zusammenhänge von Gründen und Folgen) dazu genöthigt hätten, und die ihn, wenn sie zu ihm gehörte, wirklich zu einem sich wider-

sprechenden machen würde, durch die richtige ersetzt, nämlich die falsche Bestimmung, daß der Grund ein einfacher Gedanke sei, durch die richtige, daß er ein Zusammengesetztes sei. —

Der Umänderung der sich widersprechenden Begriffe, die uns der Schein aufdrängt, in widerspruchslose, die sich auf das dem Schein zu Grunde liegende Sein beziehen, nach der Methode der Beziehungen schickt Herbarts Metaphysik eine Untersuchung über den Begriff der Realität oder des Seins voraus. Ehe man, erklärt sie, etwas als ein Reales bezeichne, müsse der Begriff der Realität entwickelt sein. Dieses sei das Geschäft einer logischen Analyse, wodurch kein Gedanke verändert, sondern nur so, wie er vorhanden sei, zur vollen Deutlichkeit erhoben und vor allen Verwechselungen gesichert werde. Diese Untersuchung führt aber, wie weiter unten wird dargelegt werden, bereits zu einer Reihe von Sätzen über die Beschaffenheit des Ansichseienden. Herbarts Metaphysik hat also, obwohl sie sich viel darauf zu Gute thut, daß sie in der Erfahrung ihren Grund und Boden habe und sich nicht in Luftschlössern ansiedele, außer der Erfahrung eine von dieser unabhängige Grundlage, eine in reinen Vernunfterkenntnissen bestehende. Er sagt zwar, die Metaphysik habe keine Grundwahrheiten, sondern nur Grundirrthümer, nämlich die in den Erfahrungsbegriffen liegenden, deren Berichtigung ihre Aufgabe sei, aber thatsächlich beginnt sie, nach Beendigung ihrer methodologischen Untersuchungen, mit der Aufstellung von Grundwahrheiten. Jene auf den bloßen Begriff des Seienden gegründeten Sätze hätten sich übrigens auch aus dem Nachweise von Widersprüchen in den Erfahrungsbegriffen herleiten lassen; denn sie ergeben sich, wenn man aus dem Begriffe des Seienden alles das ausschließt, was (nach Herbarts Meinung) in den Erfahrungsbegriffen sich widerspricht; und Herbart macht auch in dem Lehrbuche zur Einleitung in die Philosophie einen Anfang mit dieser Ableitung. Es kann auch umgekehrt die Behauptung, daß die Erfahrungsbegriffe Widersprüche enthalten, auf die Bestimmungen gegründet werden, welche die reine Vernunft in dem Begriffe des Seienden nachweist. Denn die Objekte der Erfahrung sind nicht so beschaffen, wie sie es dem Begriffe des Seienden zufolge sein müßten, wenn sie wirkliches Sein hätten; die Begriffe, die sie uns aufnöthigen, die Begriffe des Dinges mit mehreren Merkmalen, der Veränderung, des Realen im Raum und in der Zeit aber enthalten den des Seienden, und so widersprechen sie sich. Schlüsse dieser Art finden sich in Herbarts Allgemeiner Metaphysik.

2. Die Ontologie, die Synechologie, die Naturphilosophie und die Religionslehre.

Der Begriff des Seins, auf den, wie bemerkt, Herbarts Metaphysik die Untersuchung gründet, wie zufolge der Hindeutung des Scheins auf das Sein das, was ist, gedacht werden müsse, ist der Kantische. Das Sein, behauptet sie, ist gar keine Bestimmung eines Dinges, sondern die Setzung von etwas ohne den Vorbehalt der Zurücknahme, die unumwundene Setzung, die Schlechthin=Setzung, die absolute Position. Diese Art der Setzung ist zuerst in der Empfindung vorhanden, ohne daß schon der Gedanke, der Begriff des Seins, gebildet würde. Dieser entsteht erst, wenn sich der Gegensatz der Dinge, die sind, gegen das, was nicht ist, sondern bloß gedacht wird, bemerkbar macht. „Die Frage muß erst erhoben sein, ob es bei dem Schlechthin=Setzen sein Bewenden haben solle oder nicht? Schatten, Träume, Täuschungen aller Art enthalten die Zurücknahme eines Setzens, das schon geschehen war; hier beginnt die Frage, ob denn die Dinge auch Träume seien? Wird die Frage verneint: so entsteht nun aus doppelter Verneinung eine Bejahung: und diese erst giebt den Begriff des Seins, obgleich dadurch nichts Neues soll gesagt werden, mithin vorausgesetzt wird: die Bejahung habe sich von jeher von selbst verstanden; und es liege in der Natur des Dinges, daß sie ihm zukomme.“ „In der Empfindung ist die absolute Position vorhanden, ohne daß man es merkt. Im Denken muß sie erst erzeugt werden, aus der Aufhebung ihres Gegentheils. Denn das Denken selbst, losgerissen von der Empfindung, setzt nur versuchsweise und mit Vorbehalt der Zurücknahme. Auf diesen Vorbehalt Verzicht leisten, heißt, etwas für seiend erklären.“ Hieraus erklärt es sich leicht, wie die Täuschung entsteht, das Sein sei in den Dingen enthalten. Wenn man den Gedanken eines realen Gegenstandes mit den Gedanken anderer Art vergleicht und sein Recht, unbeschränkt zu bleiben, anerkennt, so meint man, statt zu begreifen, daß man hier im Grunde mit sich selbst beschäftigt ist, leicht, von dem Gegenstande etwas gesagt zu haben, und so verwandelt sich durch bloße Verwechselung das Sein in eine Qualität, und der Irrthum der alten Schule kommt in vollen Gang.

Aus dem Begriffe des Seins als der absoluten Position ergeben sich, wie Herbart glaubt, gewisse Bestimmungen über das, was ist, die Qualität des Seienden, indem es Bedingungen gebe, denen ein Was entsprechen müsse, um die absolute Position zu vertragen (um absolut setzbar zu sein). Zwar auf den ersten Blick führe der Begriff des Seins leicht zu der Meinung, als ob er gar nichts über die Qualität bestimme. Denn wenn das Sein gar keine Bestimmung dessen abgebe, was die Dinge seien, so

werde ja wohl jedes beliebige Was dazu dienen können, daß man etwas habe, wovon sich aussagen lasse, es sei. Allein diese Meinung bleibe nur so lange ganz richtig, wie lange man die Qualität des Seienden wirklich ganz unbekannt lasse und gar nicht unternehme, sie irgend ähnlich denjenigen scheinbaren Qualitäten zu bestimmen, an die wir bei den Sinnengegenständen gewohnt seien. Es sind zunächst drei Bestimmungen über die Qualität des Seienden, die Herbart aus dem bloßen Begriffe des Seins als der absoluten Qualität folgern zu können glaubt: die Qualität des Seienden sei erstens gänzlich positiv oder affirmativ, ohne Einmischung von Negationen, zweitens schlechthin einfach, drittens allen Begriffen der Quantität schlechthin unzugänglich. Diesen drei Bestimmungen fügt er dann noch den Satz hinzu: „wie Vieles sei, bleibt durch den Begriff des Seins ganz unbestimmt"; jedoch mit der Einschränkung, daß die Anzahl der realen Wesen nicht unendlich sein könne, indem eine unendliche Anzahl keine absolute Position vertragen, sondern, da keine Vorstellung das Unendliche erschöpfen könne, stets mit dem Vorbehalte behaftet sein würde, noch etwas hinzuzufügen, welches in der jetzt vollzogenen Setzung nicht enthalten sei. Aus der bloßen Verdeutlichung des Begriffes des Seins als der absoluten Position soll also die Erkenntniß hervorgehen, daß nichts sein könne als eine unbestimmte Vielheit von Wesen, deren jedes lediglich eine für sich bestehende, gänzlich positive, schlechthin einfache, mit Allem, was eine Größe oder einen Grad hat, unvergleichbare, übrigens (wie hier gleich hinzugefügt werden kann) dem Erkennen unzugängliche Qualität sei.

Daß es keine negativen Bestimmtheiten in den Dingen geben könne, Bestimmtheiten, die in der Abwesenheit oder dem Nicht-Besitzen anderer Bestimmtheiten beständen, wird gewiß zugegeben werden müssen. Dieser Satz ist ganz unabhängig von der Erklärung des Begriffes des Seins durch den der absoluten Position. Es ist, was auch immer das Sein bedeuten mag, unmittelbar einleuchtend, daß die bloße Abwesenheit von etwas an einer Stelle nicht ein daselbst Anwesendes, das Entbehren einer Sache nicht Besitzen des Entbehrens ist. Selbstverständlich ist ebenso wenig die Anwesenheit einer Bestimmtheit in einem Dinge selbst wieder eine Bestimmtheit; und wenn daher, wie unter einer negativen Bestimmtheit das Nicht-Besitzen, so unter einer positiven oder affirmativen das Besitzen einer anderen verstanden würde, so müßte gesagt werden, daß es weder positive noch negative Bestimmtheiten gebe, womit auch sicherlich Herbart einverstanden gewesen sein würde. Wenn man von einem Gegenstande eine Bestimmtheit P verneint, so setzt man ihn damit nicht als einen die negative Bestimmtheit non-P habenden, sondern man fügt der Setzung desselben als eines die Bestimmtheit P habenden die Verwerfung dieser Setzung hinzu, während man in einem bejahenden Urtheile „S ist P" die

Setzung des S als eines P-seienden bestätigt (vergleiche oben Band I, S. 240, Band II, S. 93). — Auch wenn man dem ersten ontologischen Hauptsatze Herbarts weiter die Deutung giebt, daß die vollständige und innerlich vollkommene Erkenntniß des Seienden keine Verneinung enthalten würde, wird man ihr zustimmen müssen. Könnten wir alles Seiende in seinem Zusammenhange überschauen und völlig durchschauen, so würden wir dazu keines verneinenden Urtheils, aber auch keines bejahenden, bedürfen, so gewiß als Verneinung und Bejahung nicht in den Dingen stecken. Es muß jedoch hinzugefügt werden, daß dasselbe nicht auch von der isolirten Erkenntniß jedes einzelnen Dinges oder jedes Theiles des gesammten Seienden behauptet werden darf. Es könnte wohl sein, daß man, um einen Theil des Seienden, den man aus dem Ganzen herausgehoben hätte, so vollkommen zu erkennen, als es nach dieser Heraushebung noch möglich wäre, der Negation bedürfte.

Als völlig unbegründet dagegen erscheint die Behauptung, daß die Qualität jedes Seienden schlechthin einfach sein müsse. Der nicht ganz durchsichtige Beweis, den Herbart zu derselben hinzufügt, wird etwa folgendermaßen wiedergegeben werden können. Angenommen, die Qualität eines Seienden sei mehrfach, enthielte also zum mindesten zwei Bestimmungen, A und B, so würden diese wechselseitig abhängig voneinander sein, da sonst jede von ihnen für sich allein ein reales Wesen sein würde. Die Setzung von A setzte demnach die von B, und diese jene voraus. Mithin könnte jede dieser beiden Bestimmungen nur gesetzt werden unter dem Vorbehalte der Zurücknahme der Setzung für den Fall, daß man sie ohne ihre Verbindung mit der anderen würde denken wollen, und unter der Bedingung, daß die andere gültig sei, — also nicht absolut, sondern nur relativ oder bedingt. Und auch die Einheit von A und B könnte nicht absolut gesetzt werden, denn da der Begriff dieser Einheit sich sowohl auf A als auch auf B bezieht, müßte sowohl A als auch B absolut gesetzt sein, damit die Einheit so gesetzt werden könnte. Die Unrichtigkeit dieses Beweises liegt auf der Hand. Wenn das Sein als absolute Position, und diese als Setzung ohne den Vorbehalt der Zurücknahme erklärt wurde, so war dies so gemeint, daß man, indem man von etwas sage, es sei, der Gültigkeit seiner Setzung sicher sei, oder doch so setze, als ob man diese Sicherheit habe, daß man mit anderen Worten nicht problematisch, sondern assertorisch setze (eine freilich offenbar unrichtige, auf der Verwechselung des Begriffes der Existenz mit dem Modalitätsbegriffe der Wirklichkeit beruhende Erklärung, da sowohl die Bejahung als auch die Verneinung der Existenz in jeder der drei Modalitäten auftreten kann, vergleiche oben S. 93f.). Oder wäre es anders gemeint gewesen, so hätte diese Erklärung des Begriffes des Seins einer weiteren Begründung

bedurft. Es ist nun aber doch nicht einzusehen, warum man nicht eine von einer anderen abhängige Bestimmung oder die Verbindung zweier wechselseitig voneinander abhängigen Bestimmungen oder die Einheit mehrerer Bestimmungen (z. B. die Quadrat-Natur, in der eine Menge von Bestimmungen enthalten sind) so sollte setzen können, daß man dabei der Gültigkeit seines Setzens gewiß wäre, oder so, als ob man derselben gewiß wäre, also ohne den Vorbehalt der Zurücknahme der Setzung. Vielmehr ist es eine Thatsache, daß wir immer und immer wieder abhängige Dinge setzen, ohne uns die Zurücknahme der Setzung vorzubehalten. Wenn für absolut nur die Setzung von solchem gelten dürfte, in dessen Vorstellung gar keine Beziehung zu etwas Anderem enthalten wäre, so möchte wohl keinem Menschen jemals eine absolute Position gelungen sein. Auch die Position der realen Wesen in Herbarts Metaphysik wäre nicht absolut; denn es wird ja auf das Sein derselben aus dem Gegebenen geschlossen, nach dem Grundsatze „wie viel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein“, sie können also nur unter der Voraussetzung gesetzt werden, daß etwas zu sein scheine, und hieraus müßte Herbart schließen, ihre Position sei keine absolute, sondern eine relative und bedingte. Auf den Einwand, daß wir thatsächlich Abhängiges absolut, ohne den Vorbehalt der Zurücknahme, setzen, wird vielleicht der Anhänger Herbarts erwidern: daß man in solchem Falle etwas absolut setze, was die absolute Position nicht vertrage, und daß etwas, um sein zu können, die absolute Position müsse vertragen können. Allein die Thatsache, daß etwas absolut gesetzt ist, beweist, daß es die absolute Setzung vertragen konnte. Daß ein Vorgestelltes die absolute Setzung nicht vertrage, heißt doch wohl nicht, daß es zwar absolut gesetzt werden könne, aber dadurch zu Grunde gerichtet werde, sondern daß seine Beschaffenheit es dem Vorstellenden unmöglich mache, es absolut zu setzen, und die Behauptung dieser Unmöglichkeit kann der Wirklichkeit gegenüber nirgendwo aufrecht erhalten werden.

Fehlt dem zweiten Hauptsatze der Herbartschen Ontologie die Evidenz, so auch dem dritten, denn dieser setzt jenen voraus. Herbart beweist ihn nämlich folgendermaßen: „Gesetzt, die Qualität sei ein Quantum: so lassen sich darin Theile unterscheiden. Diese Theile können entweder getrennt, und als unabhängig voneinander betrachtet werden, oder sie stehen in unauflöslicher Verbindung. Nun übertrage man darauf die absolute Position. Dies gelingt im ersten Falle; aber auf die Frage: was das absolut Gesetzte sei? erfolgen so viel unabhängige Antworten, als Theile in der Qualität waren; d. h., es giebt ebenso viele Reale; nicht aber Eins, welches doch die Voraussetzung war. Im zweiten Falle hingegen mißlingt die absolute Position; denn die Qualität würde vielfach sein; gegen den zweiten Satz, in dessen Beweise es frei steht, A und B als gleichartige

Theile einer Größe zu betrachten. Der dritte Satz ist demnach enthalten unter dem zweiten."

Was endlich den Satz betrifft, daß, wie Vieles sei, durch den Begriff des Seins ganz unbestimmt bleibe, so läßt sich leicht zeigen, daß er falsch ist, wenn die vorhergehenden richtig sind. Denn gäbe es eine Vielheit realer Wesen, so wäre nicht bloß jedes einzelne, sondern auch die Gesammtheit, aber das Sein der Gesammtheit entspräche nicht dem Begriffe des Seins, wie er durch den zweiten Satz festgestellt ist. Angenommen mit anderen Worten, es gäbe mehrere reale Wesen, so müßte nicht bloß jedes einzelne, sondern auch die Gesammtheit absolut setzbar sein, wie Herbart in der oben (S. 518) angegebenen Begründung der Ansicht, daß die Anzahl der Realen nicht unendlich sein könne, selbst anerkennt, indem er sagt, eine unendliche Anzahl würde keine absolute Position vertragen; es verträgt aber nicht bloß eine unendliche, sondern auch eine endliche Anzahl von Wesen die absolute Position nicht, denn indem etwas absolut gesetzt wird, wird es als ein einfaches Eins gesetzt.

Bevor sich die Herbartsche Metaphysik den das Gegebene betreffenden Problemen zuwendet, giebt sie der Lehre von der Einfachheit der Qualität des Seienden noch einen wichtigen Zusatz, ohne den jene Probleme nicht lösbar sein würden, ohne den, wie sie sagt, mit der Methode der Beziehungen schwerlich etwas anzufangen sein möchte. Eine und dieselbe Sache, zeigt sie, kann vielfach noch durch andere Begriffe als denjenigen, durch den sie ursprünglich gesetzt war, vollständig und richtig gedacht werden. Man kann diese Begriffe dann zufällige Ansichten dieser Sache nennen. Zufällige Ansichten bildet man z. B., wenn man eine gegebene gerade Linie als Seite eines Dreiecks oder Ordinate einer Kurve, einen einzelnen Ton als eine Oktave oder Septime, ein rechtwinkeliges Dreieck als bestehend aus den beiden Dreiecken, in die es durch das Perpendikel von der Spitze des rechten Winkels auf die Hypotenuse zerlegt wird, betrachtet, oder wenn man einen algebraischen Ausdruck umformt, oder eine Bewegung durch zwei Bewegungen, deren Resultante sie ist, ersetzt, oder sich eine Farbe zerlegt denkt in das, wodurch sie einer anderen gleichartig, und das, wodurch sie derselben entgegengesetzt ist. Es ist nun denkbar, daß wir auch von einem realen Wesen, wenn uns seine Qualität bekannt wäre, solche zufällige Ansichten würden bilden können. Und auch das schließt die Einfachheit der Qualität eines realen Wesens nicht aus, daß sie auf eine oder auf mehrere Arten in zwei oder mehrere Qualitäten zerlegt werden könnte, gleichwie eine einzige ungetheilte Kraft doch als die Resultante zweier oder mehrerer Kräfte, oder eine einfache Empfindung als die Verbindung dessen, was sie mit einer ähnlichen gemeinsam hat, und dessen, wodurch sie sich von derselben unterscheidet, z. B. die Empfindung Violett als die Ver-

bindung des ihr mit Blau Gemeinsamen und des sie von Blau Unterscheidenden, vorgestellt werden kann.

Zu einer näheren Bestimmung der durch die bloße Verdeutlichung des Begriffes des Seins gewonnenen Ansicht vom Seienden führt nun zunächst die Behandlung der Probleme der Inhärenz und der Veränderung nach der Methode der Beziehungen.

Aus der Theorie dieser Methode ergiebt sich sofort, daß das Ansichseiende, auf welches der Schein der Inhärenz und der Veränderung hindeutet, als ein Zusammen mehrerer realer Wesen gedacht werden muß, und zwar als ein Zusammen, in welchem sie einander modifiziren, ineinander eingreifen. Als in solcher Weise zusammen seiend lassen sich zwei Reale A und B aber nur dann denken, wenn zufällige Ansichten von ihnen möglich sind, durch die sie so zerlegt werden, daß ein Theil der einen Ansicht und ein Theil der anderen sich wie Ja und Nein zu einander verhalten (so, wie es entgegengesetzte Richtungen thun), wenn also etwa $A = \alpha + \beta + \gamma$ und $B = m + n - \gamma$ ist. Es fragt sich nun, was die Folge des Zusammens zweier sich so zu einander verhaltenden Realen ist. Faßt man die Begriffe $\alpha + \beta + \gamma$ und $m + n - \gamma$ zusammen, so heben $+ \gamma$ und $- \gamma$ einander auf, und es bleibt $\alpha + \beta + m + n$. Aber in den Realen selbst können sich $+ \gamma$ und $- \gamma$ nicht aufheben. Denn sie sind nicht wirkliche Theile von A und B, sondern nur Glieder zufälliger Ansichten von diesen Wesen; sie sind auf keine Weise für sich, sondern unauflöslich mit dem, was nicht im Gegensatze befangen ist, verbunden. Und auch, daß ein paar Wesen sich gegenseitig ganz aufheben, ist unmöglich. Wenn sich nun $+ \gamma$ und $- \gamma$ weder allein noch zugleich mit α und β und m und n aufheben, so bleibt, da zur Erklärung der Erscheinung, in der sich Inhärenz und Veränderung finden, die Annahme erforderlich ist, daß das Zusammen der Realen einen realen Erfolg habe, nur übrig, daß die Realen einander Widerstand leisten. „Sie bestehen in der Lage, worin sie sich befinden, widereinander; ihr Zustand ist Widerstand. Wir könnten mit einem sinnlichen Gleichnisse nun auch sagen, was sie thun. Nämlich sie drücken einander. Denn in der Sinnenwelt finden wir den Widerstand im Drucke, wo Keins nachgiebt, obgleich Jedes sich bewegen sollte. Druck ist Ruhe, durch gegenseitiges Bestehen voreinander. Allein jedes sinnliche Gleichniß ist hier gefährlich. Von Raumverhältnissen ist noch gar nicht die Rede; und man darf sie hier um so weniger einmischen, je nöthiger es künftig werden wird, sie gesetzmäßig, und ganz anders gestaltet, in diese Untersuchung einzuführen. Hier ist bloß von einer Abänderung der Qualität die Rede, die Jedes zwar von dem Anderen erleiden sollte, aber wogegen es sich erhält als das, was es ist. Störung sollte erfolgen; Selbsterhaltung hebt die Störung auf, dergestalt, daß sie gar nicht eintritt."

Ein anderes Geschehen als das hiermit nachgewiesene, das Bestehen eines realen Wesens wider die Negation, die ihm in seinem Zusammensein mit einem anderen von ganz oder theilweise entgegengesetzter Qualität droht, seine Selbsterhaltung gegen eine Störung, giebt es in der Welt des Ansichseienden nicht. In Hinsicht dessen, was das Seiende ist, ändert sich bei diesem Geschehen nicht das Geringste. Es wäre die vollkommenste Probe einer Irrlehre, wenn das, was wir sonst Geschehen nennen, sich irgend eine Bedeutung im Gebiete des Seienden anmaßte. Im Reiche des Seins giebt es keine Ereignisse und kann es keine geben. Es giebt demnach auch daselbst kein anderes Kausalverhältniß als das zwischen dem Zusammensein zweier Realen von entgegengesetzter Qualität einerseits und ihren Selbsterhaltungen andererseits bestehende. Es ist dies eine Kausalität ohne Zeitfolge, denn sind die Wesen zusammen, so ist ohne den mindesten Zeitverlauf auch Störung und Selbsterhaltung gesetzt; und es findet dabei weder ein Thun noch ein Leiden statt. Die Ursachen liegen hier ebenso wenig in besonderen Vermögen als in Tendenzen oder Kräften, und sind weder transient noch immanent — nicht transient, denn die Wesen, welche sich gegeneinander selbst erhalten, geben und nehmen einander nichts, sondern jedes bleibt, was es ist, — nicht immanent, denn jedes der beiden Wesen ist Ursache der Selbsterhaltung des anderen.

Mit der Lehre, daß es im Reiche des Seins kein anderes Geschehen gebe als jenes, bei dem Alles genau so bleibt, wie es ist, glaubt Herbart die zur Erklärung des Wechsels der Erscheinungen unentbehrliche Annahme verbinden zu können, daß das Zusammen und Nicht-zusammen der Realen dem Wechsel unterworfen sei. Dieser Wechsel, dieses Zusammenkommen und Sich-trennen der Substanzen, welches nur als Bewegung in einem von dem sinnlichen zu unterscheidenden intelligibelen Raume gedacht werden könne, sei, meint er, kein wahres Geschehen, denn kein Seiendes, d. h. keines der einfachen realen Wesen werde irgendwie davon berührt, daß es im intelligibelen Raume hier oder dort sei, wenngleich in ihren Bewegungen die Veranlassung zu neuen Kausalverhältnissen liege. Wer freilich schon die Vielheit realer Wesen für unvereinbar mit der Einfachheit des Seienden hielt (vergleiche oben S. 521), wird sich noch weniger befreunden können mit der Annahme eines intelligibelen, alle realen Wesen in sich fassenden Raumes, der nicht zum Seienden gehört und doch ist, oder den doch der Philosoph hinzuzudenken genöthigt ist, dem intelligibelen Raume und einer Bewegung in demselben, die keine Veränderung und kein Geschehen ist, oder (falls Herbart dem intelligibelen Raume nur die Bedeutung eines Erzeugnisses nothwendigen philosophischen Denkens sollte beigemessen haben) eines „Kommens und Gehens der Substanzen“ ohne Bewegung.

Es liegt auf der Hand, daß der Wechsel des Zusammen und Nichtzusammen der realen Wesen und die dadurch herbeigeführten Selbsterhaltungen nicht ausreichen, den Wechsel der Erscheinungen zu erklären. Denn damit überhaupt etwas zu sein scheine, muß es ein Vorstellen geben, und damit das zu sein Scheinende sich ändere, muß das Vorstellen sich seinem Inhalte nach ändern; ein sich veränderndes Vorstellen aber liegt weder in den intelligibelen Bewegungen noch in dem bloßen Fortbestehen der einfachen Qualitäten unter Umständen, unter denen sie nicht unverändert fortbestehen würden, wenn sie überhaupt sich verändern könnten. Die als bloßes Fortbestehen gedachten Selbsterhaltungen können überhaupt nicht dazu dienen, irgend etwas zu erklären. Es ließ sich daher erwarten, daß Herbart im Fortgange seiner Untersuchungen den Selbsterhaltungen eine andere als die allein mit den Grundbestimmungen seiner Ontologie vereinbare Bedeutung von Geschehnissen, in denen nichts geschehe, beilegen werde, die Bedeutung von Zuständen, mit denen wirklich etwas Neues in den realen Wesen eintritt. Und diese Erwartung findet dann auch reiche Bestätigung, — insbesondere durch die Erklärung der Empfindungen als Selbsterhaltungen der Seele, die er schon in die Entwickelung der Theorie der Störungen und Selbsterhaltungen einschiebt. —

Die Lehre vom Sein und denjenigen Bestimmungen des Seienden, die sich aus der Verdeutlichung des Begriffes des Seins und weiter der Behandlung der Probleme der Inhärenz und der Veränderung ergeben, bildet nach Herbarts Eintheilung der Metaphysik deren zweiten Theil, die Ontologie. Den ersten bildet die Methodologie, die Lehre von den Prinzipien und Methoden, den dritten die Synechologie, die vom Stetigen (dem Realen im Raume und in der Zeit), also den Körpern handelt, den vierten die Eidolologie (so benannt von den εἰδῶλα, den von Demokrit zur Erklärung der Gesichtswahrnehmungen angenommenen Bildern der Dinge), die es mit dem Erscheinen, also den wahrnehmenden Subjekten, den Geistern, zu thun hat. Die Synechologie und die Eidolologie sind einander koordinirt und stehen gemeinschaftlich unter der Ontologie; „denn die Erfahrung giebt Körper und Geister als Dinge mit mehreren Merkmalen, welche der Veränderung unterworfen sind; es muß also erst der allgemeine Begriff des veränderlichen Dinges mit mehreren Merkmalen untersucht werden, ehe die Reihe an Körper und Geister kommt."

Die Synechologie konstruirt zunächst den intelligibelen Raum (siehe oben), der wie der sinnliche drei Dimensionen hat, sich von diesem aber dadurch unterscheidet, daß die Linien in ihm, nach Herbarts Ausdrucke, starr sind, d. i. aus aneinander gereihten Punkten bestehen, daß also keine endliche Strecke ins Unendliche theilbar ist. Sodann unternimmt sie, zu zeigen, wie sich aus den realen Wesen, deren jedes einen Punkt im intelli-

gibelen Raume einnimmt (oder in der Metaphysik als einen solchen einnehmend gedacht werden muß), die Materie (nämlich das, was der im sinnlichen oder phänomenalen Raume erscheinenden Materie zu Grunde liegt) zusammensetzt. Die Lösung dieser Aufgabe gelingt ihr mittelst der kühnen Annahme, daß die Realen sich nicht bloß vollständig, sondern auch unvollständig durchdringen, also zum Theil ineinander, zum Theil außereinander sein können, doch so, daß sie nicht wirklich Theile haben, sondern daß solche nur fingirt werden. Weiter handelt sie von der Bewegung im intelligibelen Raume und von der dazu erforderlichen intelligibelen Zeit. Die Bewegung, lehrt sie, bedarf gar keines Grundes, sondern ist den realen Wesen vollkommen ebenso natürlich wie die Ruhe; doch kommen zu den ursprünglichen Bewegungen solche hinzu, welche durch innere Zustände der realen Wesen, die selbst durch Bewegungen herbeigeführt sind, nothwendig gemacht werden. Die intelligibele Zeit setzt sich aus Zeitpunkten zusammen, wie die Linie im intelligibelen Raume aus Raumpunkten. Am Schlusse dieser Untersuchungen, die von zu geringem Werthe sind, als daß hier näher auf sie eingegangen zu werden brauchte, bringt die Synechologie die Fragen von der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt im Raume und der Reihe der Begebenheiten in der Zeit zur Sprache. Da die Zahl der Wesen endlich ist (vergleiche oben S. 518, 521), und aus einer endlichen Menge des Realen auch nur ein bestimmtes Quantum von Materie gebildet werden kann, so müßte man, wenn die Welt unendlich ausgedehnt sein sollte, zu unendlichen leeren Zwischenräumen seine Zuflucht nehmen. Aber unendliche leere Zwischenräume kann man nur denken, indem man die Bewegungen, durch welche Massen sich einander nähern, ins Unendliche rückwärts (nach der Seite der Vergangenheit hin), oder diejenigen, durch welche Massen sich voneinander entfernen, ins Unendliche vorwärts verlängert denkt, woraus folgt, daß weder jetzt noch in einem bestimmten Zeitpunkte der Vergangenheit oder der Zukunft die Welt im Raume unendlich groß ist. Wie das Quantum der Materie, so kann auch die Summe des wirklichen Geschehens, d. i. der Selbsterhaltungen, nicht unendlich sein. Freilich kann die Dauer der Realen keinen Anfang haben, und nimmt man daher, wie es der Wahrscheinlichkeit entspricht, an, daß es immer Durchdringung von Realen, also Selbsterhaltungen gegeben habe (daß also nicht erst zu irgend einer Zeit durch Bewegungen, die man rückwärts ins Unendliche konstruiren müßte, ein erster Zusammenstoß und damit ein Anfang der Selbsterhaltungen überhaupt herbeigeführt sei), so breitet sich allerdings das wirkliche Geschehen durch eine unendliche Zeit aus; aber das hindert nicht, seine Summe als endlich zu denken, denn für das wirkliche Geschehen hat die Zeit überhaupt keine Bedeutung, es setzt sich nicht nach Zeittheilen zusammen.

An die Synechologie schließt sich als ein Theil der besonderen Metaphysik die Naturphilosophie (vergleiche oben S. 499), von der Herbart jedoch nur „Umrisse“ gegeben hat (als fünften Theil seines metaphysischen Hauptwerkes). Daß dieser Versuch, seine ontologischen und synechologischen Ansichten zur Erklärung der empirischen Naturgesetze anzuwenden, zu Gunsten derselben ausgefallen sei, wird, von seinen Anhängern abgesehen, nicht leicht Jemand finden.

Indem die Naturphilosophie ihre Aufmerksamkeit auf die Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit der Natur richtet, führt sie zur Religionslehre (vergleiche oben S. 499). Der teleologischen Naturansicht fehlt, wie Herbart sagt, allerdings etwas am Belege einer dogmatischen Behauptung, so daß man zu ihrer Bezeichnung nicht mit Unrecht die Worte Glauben und Ahnen im Gegensatze des Wissens gebraucht. Allein sobald man versucht, ihr zu widersprechen und einen anderen, nur leidlich vernünftigen Gedanken an die Stelle zu setzen, stößt man auf eine so ungeheure Unwahrscheinlichkeit, oder auf ein so thörichtes Hypothesenspiel, daß selbst der kälteste Verstand sich dagegen erklären muß. Wenn aber die Zweckmäßigkeit in der Natur anerkannt wird, so kann auch die Voraussetzung nicht abgewiesen werden, daß das Zweckmäßige nicht bloß treffe zum Zweck, sondern ausgehe vom Zweck, welcher zuvor gedacht, gewollt und ausgeführt wurde von einem wirksamen Geiste. Der Schluß von der Zweckmäßigkeit in der Natur auf einen wirksamen Geist als ihren Urheber ist ebenso sicher wie der von den zweckmäßigen Handlungen der uns umgebenden menschlichen Gestalten auf das Dasein nicht bloß menschlicher Gestalten, sondern denkender, wollender und handelnder Menschen. Die Idee dieses wirksamen Geistes ist nun freilich noch nicht die Idee Gottes, denn diese ist kein nackter, gleichgültiger, theoretischer Begriff; sie enthält zuvörderst Weisheit und Heiligkeit, dann Allmacht, reine und allumfassende Güte und endlich richtende und vergeltende Gerechtigkeit; sie ist die Idee nicht eines an sich praktisch ganz gleichgültigen Urgrundes der Dinge, sondern des vortrefflichsten der Wesen. Aber es muß erlaubt sein, die teleologische Naturbetrachtung zur Stütze des religiösen Glaubens zu machen, der viel älter ist und viel tiefere Wurzeln im menschlichen Gemüthe hat, als alle Philosophie. „Die Teleologie wird nicht etwan erbeten vom Gefühl, wie Manche sich vorzustellen scheinen. Gerade umgekehrt: erst sind die teleologischen Vermuthungen als höchste Wahrscheinlichkeiten schon in der lediglich theoretischen Ansicht vorhanden; alsdann fließen sie zusammen mit dem moralischen Glauben, der in jedem menschlichen Gemüthe seine unvertilgbaren Wurzeln hat; und dies Zusammenfließen kann Niemand hindern, weil gar kein Grund dazu vorhanden ist.“ „Ohne religiöse Betrachtungen kann die Naturforschung zwar wohl angefangen, aber nicht vollendet werden;

und die letztere wird zu allen Zeiten die Stütze der Religion sein und bleiben, während Alles, was auf schwärmerischen inneren Anschauungen beruht, sich sammt diesen Schwärmereien selbst zum Spielwerk für die wandelbaren Meinungen hergeben wird."

Ein wissenschaftliches Lehrgebäude der natürlichen Theologie, welches sich, als Erkenntniß betrachtet, vergleichen ließe mit dem, was Naturphilosophie und Psychologie zu werden bestimmt seien, erklärt Herbart für unmöglich. „Die Anmaßungen solcher Systeme, sagt er, die von Gott als von einem bekannten, in scharfen Begriffen aufzufassenden Gegenstande reden, sind keine Flügel, wodurch wir uns zu einem Wissen erheben könnten, für welches uns nun einmal die Data fehlen, und vielleicht weislich versagt sind." „Das Wesen der Gottheit näher zu bestimmen vermag Niemand." Gewiß war er berechtigt, die Forderung einer spekulativen Theologie abzulehnen, aber das wird man ihm doch zum Vorwurfe machen müssen, daß er zu zeigen unterlassen hat, wie sich der Glaube an das Dasein Gottes mit seiner Ontologie vereinigen lasse. Nur mit einigen ganz unzulänglichen Andeutungen berührt er diese Frage. Nach denselben gelten die von der Ontologie festgestellten Bestimmungen auch in Beziehung auf Gott. Er ist also ein Wesen von schlechthin einfacher Qualität, und alle seine Thätigkeiten sind Selbsterhaltungen. Seine einfache Qualität aber ist von derjenigen der anderen Wesen durch einen unendlich großen Abstand von der Art desjenigen, in welchem der Vorzug unserer Seelen vor den unseren Leib ausmachenden Realen besteht, getrennt. Alles Geschehen und alle Gestaltung in der Welt richtet sich nach der unendlichen Energie seiner Selbsterhaltungen. Indem er die Wesen zusammenfügt und trennt, folglich sie zu bestimmten Selbsterhaltungen bringt, andere abhält, giebt er ihnen erst die Bedeutung von Substanzen, und so ist er der Schöpfer der Substanz und der Natur. Es wäre, wegen der Werthlosigkeit des Einfachen, ungereimt, sich Gott als ein Wesen vorzustellen, das ursprünglich in seiner einfachen Qualität ohne inneres Geschehen existirte und sich, wie der menschliche Geist, erst allmählich entwickelt habe. Vielmehr muß die höchste Stufe der Geistigkeit in ihm als unmittelbar vorhanden, als von seinem Sein untrennbar gedacht werden.

3. Die Eidolologie und die Psychologie.

Der Eidolologie fällt die Bearbeitung des vierten der sich widersprechenden Erfahrungsbegriffe, des Begriffes des Ich, zu (vergleiche oben S. 504, 524). Indem sie die Widersprüche im Begriffe des Ich darlegt, und zeigt, wie sie gelöst werden müssen, widerlegt sie den Idealismus, dem

34*

das Ich für das allein Reale gilt, und beseitigt damit den einzigen Zweifelsgrund, der den Ergebnissen der vorhergehenden Theile der Metaphysik noch entgegengesetzt werden konnte.

Noch vor genauerer Betrachtung seiner eigenthümlichen Merkmale zeigt sich das Ich als eine der Veränderung unterworfene Komplexion von Merkmalen. Sein Begriff enthält demnach die Widersprüche, die in den Begriffen der Inhärenz und der Veränderung nachgewiesen wurden.

Ein dritter Widerspruch, und zwar ein dem Ich eigenthümlicher, ergiebt sich aus folgender Erwägung. Es ist der Begriff des Ich, sich selbst zu setzen, Identität des Objektes und Subjektes zu sein. Andererseits liegt im Begriffe des Ich, daß es sich nicht als Ich überhaupt, sondern als bestimmtes Ich setzt, nämlich nicht bloß als denkendes, sondern auch als fühlendes, als wollendes und als wirkendes, und da hierzu Gegenstände gehören, die mit dem Ich in Wirkung und Gegenwirkung stehen, so liegt im Begriffe des Ich auch dieses, daß es Gegenstände, ein Nicht-Ich, setzt. Das Ich ist also das Setzende des Ich und des Nicht-Ich. „Hier liegt ein Widerspruch vor Augen. Das Setzende des Nicht-Ich kann gewiß nicht definirt werden durch jene Identität des Setzenden und Gesetzten. Es ist also nicht Ich; nicht das in sich zurückgehende Wissen von Sich. Gleichwohl finde ich mich so; ich ergreife mich so in der Mitte meines Wirkens und Leidens. Ich bin also mir selbst nicht gegeben als ein bloßes Ich, sondern zugleich als mein eigenes Gegentheil, als Nicht-Ich." — Auch wenn man davon absieht, daß das Ich, indem es sich als ein bestimmtes setzt, sich Gegenstände gegenüber setzt, und nur festhält, daß es sich als ein bestimmtes setzt, bleibt der Widerspruch, daß es sich selbst als Nicht-Ich setzt. Soll nämlich der Begriff des Ich scharf gedacht werden, so darf er nichts enthalten als eben nur die Einerleiheit des Wissenden und Gewußten. Sobald das Gewußte (das Objekt) irgend eine ihm eigene Bestimmung annimmt, die zur Antwort dienen kann auf die Frage, was denn eigentlich gewußt werde, geht die Einerleiheit verloren, welche Wissendes und Gewußtes verbinden soll. Jede derartige Bestimmung fällt ins Nicht-Ich. Indem also das Ich sich als bestimmtes findet, findet es sich als ein Nicht-Ich.

Als widersprechend erweist sich endlich der Begriff des Ich auch, wenn man sich lediglich an die Bestimmung hält, daß das Ich sich selbst setzt, Identität des Subjekts und des Objekts, Einerleiheit des Wissenden und des Gewußten ist. Und näher sind es zwei Widersprüche, die in dieser Begriffsbestimmung liegen. **Erstens** fehlt es dem Ich sowohl am Objekte als am Subjekte. Denn fragt man, was das Ich vorstelle, so muß geantwortet werden: sich selbst, das vorstellende Ich. Die Nachforschung nach dem Objekte des Ich führt nun auf die neue Frage, was das vorgestellte

vorstellende Ich vorstelle. Die Antwort lautet wieder: sich selbst, das vorstellende Ich. An diese Antwort knüpft sich wieder die Frage: was stellt denn dieses vorstellende Ich vor, welches vorgestellt wird von dem zuerst vorgestellten? So ruft jede neue Antwort eine neue Frage hervor. Die Frage nach dem Objekte ist folglich schlechterdings unbeantwortbar. „Statt der Antwort entsteht eine unendliche Reihe, die sich niemals nähert, sondern von ihrer gesuchten Bedeutung immer gleich weit entfernt bleibt. Diese Reihe ist nun schon darum fehlerhaft, weil das Selbstbewußtsein von einer solchen Entwickelung in viele Glieder oder von einer solchen vielfachen Einschaltung in sich selbst nichts weiß. Aber überdies ist sie widersinnig, weil anstatt des wirklich vollbrachten Sich-Selbst-setzens nichts Anderes herauskommt als eine ewige Frage nach sich selbst." Auf ganz analoge Weise erweist sich die Frage nach dem Subjekte, von welchem das Ich vorgestellt wird, als unbeantwortbar. Das Ich wird vorgestellt von sich selbst, zu dessen Begriff es gehört, vorgestellt zu werden; das vorgestellte Ich nun, von welchem das Ich vorgestellt wird, hat zum Subjekte wiederum sich selbst, das vorgestellte; und so fort ohne Ende. Zweitens widerstreitet die Identität des Objektes und des Subjektes dem Gegensatze zwischen beiden. Das Vorstellen soll nicht von seinem Vorgestellten unterschieden werden, vielmehr eben als aktives Vorstellen sein eigenes Vorgestelltes sein; die That soll selbst das Gethane, die Bedingung selbst das Bedingte sein. Die Entgegengesetzten sollen also eben als Entgegengesetzte einerlei sein. Und diese ungereimte Forderung wiederholt sich in Beziehung auf jedes Glied der unendlichen Reihen, die man erhält, wenn man zu dem Ich als Subjekt das Objekt und zu dem Ich als Objekt das Subjekt sucht.

„Nirgends im Gegebenen, sagt Herbart, liegen die Widersprüche so gedrängt, als eben im Selbstbewußtsein, wo das gewöhnliche Vorurtheil den Sitz der Wahrheit sucht." „Das Ich ist die ärgste aller Einbildungen." Indem er aber zugiebt, daß wir uns das zu sein nicht bloß vermeintlich, sondern wirklich scheinen, was wir mit dem Worte Ich bezeichnen, ein Bewußtsein, das sich selbst zum Gegenstande hat, giebt er, ohne es zu bemerken, auch zu, daß wir es wirklich sind. Denn daß mir ein Bewußtsein zu sein scheine, heißt, daß ich mir eines Bewußtseins unmittelbar, wahrnehmend bewußt bin; und daß mir das wahrgenommene Bewußtsein das meinige, d. i. dasjenige, mit welchem ich es wahrnehme, zu sein scheine, heißt, daß ich es als das meinige wahrnehme, also daß ich sich selbst zum Gegenstande habendes wahrnehmendes Bewußsein bin; und dieses heißt nichts Anderes, als daß ich das bin, was ich mit dem Worte Ich bezeichne. Um wirklich Ich zu sein, genügt es, daß ich mir Ich zu sein scheine. Würde einem bisher bewußtlosen Wesen die Vorstellung Ich

verliehen, so würde ihm damit die Ichheit selbst verliehen. Wie Veränderung auch nicht einmal zu sein scheinen könnte, wenn sie nicht in Wirklichkeit wäre, da der Schein der Veränderung selbst Veränderung ist (vergleiche oben S. 524), so kann auch ein vorstellendes Subjekt sich nicht ein seiner selbst bewußtes zu sein scheinen, ohne es zu sein. Daß der Begriff des sich selbst erfassenden Bewußtseins ein Problem bildet, kann nicht in Abrede gestellt werden, und es muß als ein Verdienst Herbarts anerkannt werden, daß er dieses Problem schärfer (wenn auch vielleicht nicht in allen Punkten genau richtig) dargelegt und nachdrücklicher hervorgehoben hat, als es Fichte gethan hatte (vergleiche oben S. 185 f.). Die Lösung desselben zu versuchen, ist hier nicht der Ort. Doch sei es gestattet, die Vermuthung auszusprechen, das Ich müsse gedacht werden als ein Bewußtsein, welches sich durch die unendliche Zeit in der Weise hindurchziehe, daß es stets auf sich zurückblicke, daß also in jedem untheilbaren Augenblicke das in ihn eintretende Bewußtsein sich zu dem aus ihm austretenden wie das Objekt zum Subjekt verhalte.

Die Lösung der Widersprüche, die sie im Begriffe des Ich nachgewiesen zu haben glaubt oder, was dasselbe ist, die Erklärung des Scheins der Ichheit gründet die Eidolologie auf die Bestimmungen über das Vorstellen, die sich aus der Ontologie ergeben. Zuvörderst ist hier festzustellen, daß keine Vorstellung ohne ein reales Subjekt sein kann, und daß die Komplexion aller der Vorstellungen, die ich die meinigen nenne, einem und demselben realen Subjekte zugeschrieben werden muß. Das Erste ergiebt sich daraus, daß, nach dem Begriffe der Vorstellung, das Vorgestellte als solches etwas Nicht-Reales, ein bloßes Bild ist, welches, um vorhanden zu sein, einer fremden Realität bedarf, nämlich eben eines vorstellenden Subjektes. Das Andere muß deshalb angenommen werden, weil die Vorstellungen, die ich als die meinigen betrachte, verschmelzen oder einander verdunkeln, sich gegenseitig als größer und kleiner, als ähnlich und ähnlich bestimmen, mit Einem Worte sich so beisammen und in solcher gegenseitiger Durchdringung finden, daß sie eine Einheit bilden, welche nöthigt, die ganze Komplexion einem einzigen Wesen zuzuschreiben. Es ist unmöglich, daß mehrere Wesen einander ihre inneren Zustände so mittheilen können, wie sich die Vorstellungen gegenseitig bestimmen. Auch ist schon vor allen näheren Untersuchungen, die auf die Lösung des Ich-Problems zielen, einleuchtend, daß das Ich nur ein Resultat anderer Vorstellungen sein kann, die, um dieses Resultat zu ergeben, in einer einzigen Substanz beisammen sein und sich durchdringen müssen. Der Ontologie zufolge nun ist das vorstellende Subjekt, die Seele, ein unentstandenes und unvergängliches einfaches Wesen, nicht bloß ohne Theile, sondern auch ohne irgend eine Vielheit in ihrer Qualität. Dann sind aber diejenigen Vorstellungen, aus

deren Zusammen- und Widereinanderwirken alle übrigen entstehen, nämlich die ganz einfachen Empfindungen, wie Roth, Blau, Sauer, Süß, nichts Anderes als Selbsterhaltungen der Seele gegen Störungen, von denen sie in ihrem vielfältigen Zusammen mit anderen und wieder anderen realen Wesen bedroht ist. Denn daß nicht etwa schon die Qualität der Seele im Vorstellen besteht, folgt daraus, daß kein Reales eine ursprüngliche Vielheit in seiner Qualität verträgt. Die Vorstellungen enthalten also nichts von außen Aufgenommenes; jedoch werden sie nicht von selbst, sondern unter äußeren Bedingungen erzeugt, und ebenso wohl von diesen als von der Natur der Seele selbst ihrer Qualität nach bestimmt. Das Empfundene ist ein Ausdruck der inneren unbekannten Qualität der Seele; die Ordnung und Folge der Empfindungen verräth das Zusammen und Nicht-Zusammen der Dinge. Von Wichtigkeit ist noch, zu bemerken, daß jede Selbsterhaltung oder Vorstellung, auch nachdem ihre Ursache, das Eingedrungensein einer anderen Substanz in die Seele, geschwunden ist, gleich einer Bewegung fortdauert, und zwar so lange, bis etwas eintritt, womit sie nicht zusammen bestehen kann.

Indem die Eidolologie unter Voraussetzung dieser Bestimmungen über die Natur der Seele und das Vorstellen den Begriff des Ich nach der Methode der Beziehungen bearbeitet, findet sie zunächst, daß das Ich-Bewußtsein eine Mehrheit von Vorstellungen, deren jede ein fremdes, d. i. vom vorstellenden Subjekte verschiedenes, Objekt hat, zur Grundlage haben muß. Mehrere in der Einheit der Seele vereinigte Vorstellungen müssen sich in dieser Vereinigung so modifiziren, daß aus ihnen die Vorstellung Ich hervorgeht. Und näher muß in ihren Objekten ein Grund dafür liegen, daß wir aus dem Vorstellen derselben herausgehoben werden und zu uns selbst kommen. Das Vorgestellte selbst in seiner Mannigfaltigkeit muß von solcher Beschaffenheit sein, daß es die Fesseln löst, in welchen ein Subjekt befangen sein würde, das bloß Gegenstände, aber niemals Sich kennen lernte. Die Forderung aber, daß unser Vorgestelltes uns aus dem Vorstellen seiner selbst heraus versetze, kann nur in der Weise erfüllt werden, daß das verschiedene Vorstellen, sofern es durch seine verschiedenen Vorgestellten als ein solches und anderes bestimmt ist, sich gegenseitig vermindert. Die mannigfaltigen Vorstellungen eines Subjektes, welches zur Ichheit gelangen soll, müssen also untereinander entgegengesetzt sein, und zwar in dem Sinne, daß ein Vorstellen das andere vermindert oder ganz aufhebt. Daß vielfach Vorstellungen in solchem Verhältnisse zu einander stehen, ist eine Thatsache. Die Erfahrung lehrt ja, daß gleich unsere einfachsten sinnlichen Empfindungen verschiedene Reihen bilden, deren jede eine zahllose Menge solcher Vorstellungen einschließt, die in allen Graden von Gegensätzen stehen. So verdrängen die verschiedenen Farben einander im

Bewußtsein, wir können z. B. die Vorstellung des Blauen nicht vollkommen festhalten, wenn die des Rothen dazu kommt; dasselbe gilt von den verschiedenen Tönen, Gerüchen, Geschmacks- und Gefühlsempfindungen, sowie auch den verschiedenen Gestalten. Es ist auch sehr leicht begreiflich, warum es sich so verhält: der Grund ist die Einheit der Seele, deren Selbsterhaltungen die Vorstellungen sind, und in der sie einander durchdringen. Näher muß die Forderung, daß in dem mannigfachen Vorstellen, aus dem das Ich-Bewußtsein entstehen soll, ein Theil den anderen vermindere oder gar aufhebe, dahin bestimmt werden, daß die Verminderung nur die Quantität (die Menge oder den Grad) des Vorgestellten, der dem Vorstellenden vorschwebenden Bilder treffe, nicht aber die Quantität des Vorstellens, welches wir als eine Thätigkeit dem Subjekte selber beilegen. Denn es war nur eine so große Quantität des Vorstellens angenommen, als sie für die Entstehung des Ich-Bewußtseins erforderlich sei. Nun kann man eine Thätigkeit, welche fortdauert, während ihr Effekt, den sie vermöge ihrer Eigenthümlichkeit hervorbringen würde, durch etwas Fremdes zurückgehalten wird, nur mit dem Namen eines Strebens bezeichnen. Soll mithin ein vorstellendes Subjekt zum Selbstbewußtsein gelangen, so muß es eine Mehrheit von Vorstellungen besitzen, die einander entgegengesetzt sind, müssen weiter infolge des Gegensatzes diese Vorstellungen einander im Bewußtsein verdrängen, und müssen endlich die aus dem Bewußtsein zurückweichenden Vorstellungen sich in ein Streben, vorzustellen, verwandeln und als solches Streben unvermindert fortdauern, so daß ihr Vorgestelltes wiederkehrt, sobald die Hindernisse, von denen sie gedrängt wurden, überwunden sind. Die Objekte der Vorstellungen sind es nicht, wohl aber die Regsamkeit des Vorstellens selbst in seiner Hemmung, wovon sich einsehen läßt, daß es dasjenige ausmachen werde, worin wir Uns Selbst erkennen.

Mit diesem Ergebnisse bricht die Eidolologie ab. Die zwischen dem Streben, vorzustellen, und der Entstehung des Ich-Bewußtseins liegenden Vorgänge nachzuweisen, überläßt sie der Psychologie, für die sie durch die Subsumtion des vorstellenden Subjektes unter die Lehrsätze der Ontologie und durch die Entdeckung, daß die aus dem Bewußtsein verschwindenden Vorstellungen als ein Streben, vorzustellen, fortdauern, die nöthige metaphysische Grundlage geliefert hat. Die Psychologie aber bringt die vollständige Auflösung des Ich-Problems erst gegen das Ende, wie denn auch schon das Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie gesagt hatte, daß die Untersuchung über das Ich, mit der die Psychologie beginne, beinahe die letzte sei, die zu Ende komme. Die Psychologie, sagt Herbart, entspringe, soweit sie eine Wissenschaft a priori sei, aus der Eidolologie, wie aus der Synechologie die Naturphilosophie. Thatsächlich ist jedoch nach dem eben Bemerkten in seinem System das Verhältniß der Psychologie zur Eidolo-

logie von demjenigen der Naturphilosophie zur Synechologie insofern verschieden, als die Synechologie die Bearbeitung der ihr zugewiesenen Aufgabe, die Widersprüche im Begriffe der Materie zu lösen, ohne Hülfe der Naturphilosophie zu Ende führt, die Eidolologie dagegen das Problem, mit dem sie sich beschäftigt, nach einigen Vorbereitungen der Psychologie zu überweisen sich genöthigt sieht. —

Den Ausgangspunkt der Psychologie bildet der unmittelbar an das letzte Ergebniß der Eidolologie anknüpfende Gedanke, daß entgegengesetzte Vorstellungen, indem sie einander drängen und hemmen und nach der Hemmung als Streben, vorzustellen, in der Seele fortdauern, sich als Kräfte verhalten. An ihn schließen sich zuvörderst zwei nähere Bestimmungen. Erstens ist zu beachten, daß, wie schon die Beispiele der Farben, der Töne und anderer einfacher Empfindungen lehren, die im Gebiete der Vorstellungen vorkommenden Gegensätze Gradunterschiede zeigen. So steht dem Blau das Roth mehr entgegen als das Violet, dem Tone c mehr der Ton d als cis, mehr g als e. Hieraus folgt, daß auch die Hemmungen als unmittelbare Erfolge der Gegensätze sich wie diese gradweise abstufen. Daß eine Vorstellung mehr oder weniger gehemmt werden kann, heißt aber nichts Anderes, als daß sie nicht bloß ganz, sondern daß auch bloß ein größerer oder geringerer Theil von ihr in Streben verwandelt werden kann. Wenn demnach ein gewisser Grad des Gegensatzes totale Verdunkelung des vorgestellten Objektes bewirkt (indem die Vorstellung ganz in Streben verwandelt wird), so wird ein geringerer Gegensatz nur partielle Verdunkelung zur Folge haben. Wie der Gegensatz, in welchem eine Vorstellung zu einer mit ihr zusammentreffenden steht, und die Hemmung, die sie dadurch erleidet, so hat endlich auch sie selbst als Kraft eine Größe, und zwar eine von derjenigen des Gegensatzes, in Beziehung auf welchen sie Kraft ist, abhängende. Zweitens hat jedes Vorstellen auch als solches einen Grad. Man kann dies aus der Möglichkeit der partiellen Verdunkelung schließen; denn das wirkliche Vorstellen, welches nach einer solchen Verdunkelung (einer solchen theilweisen Verwandlung des Vorstellens in ein Streben) übrig bleibt, ist offenbar schwächer, als es das ganze Vorstellen vor der Verdunkelung war. Es ist aber, wie die Erfahrung lehrt, nicht nöthig, anzunehmen, daß ein gewisses Vorstellen, um, verglichen mit einem anderen, ein schwächeres zu sein, erst eine partielle Verdunkelung erlitten haben müsse; auch ohne alle Hemmung kann es ursprünglich ein schwächeres oder stärkeres sein.

Auf diese Weise näher bestimmt, führt die der Psychologie von der Metaphysik dargebotene Ansicht von der Seele und vom Vorstellen auf die Idee einer Statik und Mechanik des Geistes, einer Theorie von den Gesetzen des Gleichgewichtes und der Bewegung der Vorstellungen, wenn

unter der Bewegung einer Vorstellung verstanden wird die fortgehende Veränderung ihres Grades von Verdunkelung oder Erhellung, und unter Gleichgewicht von Vorstellungen der Zustand, da der nothwendigen Hemmungen unter ihnen gerade Genüge geschehen ist. Statisch ist z. B. die Frage, wie groß bei gegebener Stärke und gegebener Größe des Gegensatzes mehrerer Vorstellungen die Verdunkelung einer jeden sein werde; denn es wird hier eine solche Hemmung einer jeden gesucht, bei der dem Gegensatze Genüge geschieht, und die Kräfte nicht weiter gegeneinander etwas ausrichten können. Der Mechanik dagegen würde die Untersuchung angehören, mit welcher, sei es gleichbleibenden, sei es veränderlichen, Geschwindigkeit unter gegebenen Verhältnissen die Verdunkelung einer Vorstellung fortschreite bis zu dem Grade, bei welchem Gleichgewicht eintrete, und in welcher Zeit sie geendigt sein werde. Wie die Statik und Mechanik der räumlichen Kräfte hat auch die der Vorstellungen ihren allgemeinen Grundgesetzen, welche Beziehungen zwischen Größen feststellen, die Gestalt von Gleichungen zu geben, aus diesen weitere Gesetze durch mathematische Operationen abzuleiten und das, was in irgend einem angenommenen Falle geschieht, durch Rechnung zu ermitteln. „Es kommt aber bei diesen Formeln nicht darauf an, einzelne Zahlen zu berechnen, oder gar die Gemüthszustände eines Individuums mathematisch zu bestimmen, welches niemals möglich ist, vielmehr zu den lächerlichen Mißdeutungen gehört, sondern man erkennt in den mathematischen Formeln die allgemeinen Gesetze der psychologischen Erscheinungen."

Von dem Verhältnisse der Hemmung oder des Sich-widerstehens, auf welches sie durch die Eidolologie hingewiesen wurde, wendet sich die Psychologie zwei anderen Vorstellungsverhältnissen zu, die ebenfalls ihren Grund in der Einheit der Seele haben. „Weil die Vorstellungen alle in Einem Vorstellenden als Thätigkeiten (Selbsterhaltungen) desselben beisammen sind, müssen sie Ein intensives Thun ausmachen, sofern sie nicht entgegengesetzt und nicht gehemmt sind." „Alle Vorstellungen würden nur Einen Akt der Einen Seele ausmachen, wenn sie sich nicht ihrer Gegensätze wegen hemmten, und sie machen wirklich nur Einen Akt aus, inwiefern sie nicht durch irgend welche Hemmungen in ein Vieles gespalten sind." Es sind aber zwei Arten zu unterscheiden, auf welche sich Vorstellungen, die nicht infolge von Hemmungen in Strebungen verwandelt sind, verknüpfen: Komplikationen (oder Komplexionen) und Verschmelzungen. Zu Komplikationen vereinigen sich die nicht entgegengesetzten Vorstellungen, wie Ton und Farbe. So sind z. B. in jeder Vorstellung eines Dinges mit mehreren Merkmalen die Vorstellungen der einzelnen Merkmale komplizirt; oder beim Lesen sind die Vorstellungen des geschriebenen und des gehörten Wortes komplizirt. Verschmelzungen gehen diejenigen entgegengesetzten Vor-

stellungen ein, deren Gegensatz nicht so groß ist, daß sie sich vollständig hemmen, z. B. roth und blau, oder zwei Töne, und zwar verschmilzt dasjenige von ihnen, was nicht durch ihre gegenseitige Hemmung in Strebung verwandelt ist.

Soweit mehrere Vorstellungen komplizirt oder verschmolzen sind, bilden sie Eine Totalkraft. Daher hat sich die Statik und Mechanik des Geistes nicht bloß mit den Hemmungen der einfachen Vorstellungen, sondern auch mit den Komplikationen und Verschmelzungen zu beschäftigen. Es zeigt sich aber, daß diese nach ganz anderen statischen und mechanischen Gesetzen wirken, als wonach die in ihnen vereinigten Vorstellungen einzeln sich würden gerichtet haben, und daß die Rechnung für sie weit verwickelter ist. Sodann entstehen der Mechanik des Geistes, wenn sie die Komplikationen und Verschmelzungen berücksichtigt, mannigfaltige verwickelte Aufgaben daraus, daß nach einem allgemeinen Gesetze eine von der Hemmung befreite Vorstellung, indem sie selbst ins Bewußtsein zurückkehrt, zugleich eine oder viele mit sich hervorzuheben strebt, die mit ihr enger oder loser verbunden sind.

Aus den Verhältnissen der Hemmung, der Komplikation und der Verschmelzung und den Gesetzen des Gleichgewichtes und der Bewegung der in diesen Verhältnissen stehenden Vorstellungen müssen sich alle Arten psychischer Erscheinungen, die zu den bloßen, in Selbsterhaltungen bestehenden Empfindungen hinzukommen, erklären lassen, — nicht bloß diejenigen, die nach der herkömmlichen Eintheilung aller Verhaltungsweisen der Seele in drei Klassen, zum Vorstellen, sondern auch diejenigen, die zum Fühlen und Begehren gehören. Die Gefühle und die Begierden sind nichts neben und außer den Vorstellungen, sondern Zustände und zwar größerentheils wandelbare Zustände der letzteren. Zum Sitze eines Gefühls wird eine Vorstellung dann, wenn sie infolge ihrer Verbindung mit einer anderen, die im Steigen begriffen ist, emporgetrieben und zugleich durch eine dritte, sie hemmende zurückgehalten wird, also zwischen entgegengesetzten Kräften eingepreßt schwebt. Das Begehren ist diejenige Bewegung des Gemüthes, da eine Vorstellung sich gegen Hindernisse aufarbeitet, und dabei mehr und mehr alle anderen Vorstellungen nach sich bestimmt, indem sie die einen weckt, die anderen zurücktreibt. Jene herkömmliche Unterscheidung dreier Klassen der seelischen Thätigkeiten, des Vorstellens, des Fühlens und des Begehrens, ist übrigens das Resultat einer tumultuarischen Abstraktion, die von der Mannigfaltigkeit des in der inneren Wahrnehmung Gegebenen gleich zu den höchsten Gattungsbegriffen eilt, die Thatsachen des Bewußtseins aus ihren nothwendigen Verbindungen reißend und die Kontinuität der Uebergänge, durch welche die Zustände der Vorstellungen zusammenhangen, nicht beachtend. Wenn nun zu den unwissenschaftlich entstandenen Begriffen

von dem, was in uns geschieht, die Voraussetzung von Vermögen, die wir haben, hinzugefügt wird, so verwandelt sich die Psychologie in eine Mythologie. Die mannigfachen Seelenvermögen, welche die bisherige Psychologie zur Erklärung der psychischen Erscheinungen annehmen zu müssen glaubte, das Vorstellungsvermögen, das Gefühlsvermögen, das Begehrungsvermögen, innerhalb des Verstellungsvermögens wieder die Sinnlichkeit, der Verstand, die Vernunft, die Urtheilskraft, die Einbildungskraft, das Gedächtniß u. s. w., — diese ganze Reihe von Vermögen, die in einem bellum omnium contra omnes begriffen zu sein scheinen, sind nichts als in reale Wesen verwandelte Möglichkeiten dafür, daß es in der Seele die ihnen entsprechenden Klassen von Erscheinungen gebe. Sie sind mythologische Wesen, die man erdichtet hat, wie das Alterthum die Götter des Donners, des Windes, des Regenbogens erdichtete. „Der Schöpfer gab dem Menschen Hände, Sprache, ein großes Gehirn und feine Nerven; aber in die einfache menschliche Seele Vernunft und Sinnlichkeit nebeneinander zu pflanzen, das ist kein Werk des Schöpfers, es ist das Kunststück des Psychologen." „Die Seele hat gar keine Anlagen und Vermögen, weder etwas zu empfangen, noch zu produziren. Sie ist demnach keine tabula rasa in dem Sinne, als ob darauf fremde Eindrücke gemacht werden könnten; auch keine in ursprünglicher Selbstthätigkeit begriffene Substanz in Leibnizens Sinne. Sie hat ursprünglich weder Vorstellungen noch Gefühle noch Begierden; sie weiß nichts von sich selbst und nichts von anderen Dingen; es liegen auch in ihr keine Formen des Anschauens und Denkens, keine Gesetze des Wollens und Handelns; auch keinerlei, wie immer entfernte, Vorbereitungen zu dem Allen." —

Es geht hier nicht an, der Psychologie Herbarts zu folgen in dem Versuche, auf Grund der oben angegebenen Hypothesen das ganze geistige Leben als einen Effekt der Einheit und Einfachheit der unbekannten Seelenqualität und ihrer Selbsterhaltungen begreiflich zu machen. Selbst von einer Wiedergabe der übrigens schwer faßlichen Lösung, die dabei das eidologische Problem findet, muß abgesehen werden. Kurz zu erwähnen ist nur noch, daß Herbart in dem letzten Abschnitte seiner Psychologie von den äußeren Verhältnissen des Geistes handelt, und zwar erstens von der Verbindung zwischen Leib und Seele und zweitens von denjenigen Geisteszuständen, worauf der Leib einen bemerkbaren Einfluß hat, insbesondere dem Wahnsinn. Aus dem Kapitel über die Verbindung zwischen Leib und Seele mag hervorgehoben werden, daß nach seiner Ansicht die Seele, die, wie alle realen Wesen, als einen mathematischen Punkt einnehmend gedacht werden muß, wahrscheinlich keinen festen Sitz im Leib hat, sondern einen veränderlichen Aufenthalt, und zwar in dem ganzen mittleren Theile des Gehirns, in welchem das sensorium commune gesucht zu werden pflegt.

4. Die Aesthetik.

Der Logik und der Metaphysik stellt Herbart als dritten Haupttheil der Philosophie die Aesthetik zur Seite. Ihren Gegenstand bildet das Schöne im allgemeinsten Sinne, das *καλόν*, welches das sittlich Gute oder das Löbliche unter sich befaßt (vergleiche oben S. 499).

Die Begriffe des Schönen und des Häßlichen haben, wie Herbart ausführt, mit denjenigen des Nützlichen, des Guten und des Angenehmen und ihren Gegentheilen gemeinsam, daß sie ein Vorziehen und Verwerfen ausdrücken. Vom Nützlichen unterscheidet sich das Schöne schon dadurch, daß es unmittelbar einen Vorzug vor seinem Gegentheile hat, jenes nur mittelbar, denn das Nützliche hat einen außer ihm liegenden Beziehungspunkt, es setzt irgend etwas Anderes voraus, wozu es nütze. Vom Guten und auch vom Nützlichen unterscheidet sich das Schöne dadurch, daß es Gegenstand einer willenlosen, kein Begehren voraussetzenden Schätzung ist; der Ausdruck Gut setzt immer einen Willen voraus, dem etwas gut sei. Dieses nun, eine unmittelbare, ursprüngliche Evidenz zu besitzen und Gegenstand einer willenlosen Schätzung zu sein, hat das Schöne mit dem Angenehmen gemein. Denn dieses und sein Gegentheil besteht in derjenigen unmittelbaren Empfindung, vermittelst deren wir ein Empfundenes ohne weiteren Grund und ohne Begierde oder Abscheu vorziehen oder verwerfen. Aber das Angenehme und das Unangenehme schreiben wir als ein Gefühl uns selbst zu, während das Schöne und das Häßliche uns als ein Gegenstand der Beurtheilung gegenübertritt. „Wer das Schöne schärfer betrachtet, der findet allemal einen Gegenstand, welcher ihm zu denken giebt; das Angenehme hingegen bleibt immer nur gegenwärtig in augenblicklichen Gefühlen, aus denen sich weiter nichts machen läßt, und über welche man eben deshalb durchs Nachdenken sich mehr oder minder hinweggesetzt findet." Darum sollte man auch nur vom Schönen sagen, daß es gefalle, da bei dem Ausdrucke „Es gefällt" etwas, das da gefalle, als etwas bestimmt vor Augen zu Stellendes vorausgesetzt wird. Der Sprachgebrauch wird verwirrt, wenn Jemand sagt: der Geruch der Hyacinthe gefällt mir besser als der Geruch der Lilie, denn Niemand kann den Geruch einer Blume, der eine Empfindung in ihm ist, Anderen mittheilen, noch darauf als auf ein Objekt der Betrachtung hinweisen. Bei den Gefühlen des Angenehmen und des Unangenehmen ist das Vorgestellte mit seiner Annehmlichkeit und Widrigkeit so verschmolzen, daß es sich nicht davon absondern, nicht für sich vorstellen läßt. Daß z. B. beim Zahnschmerz der Zahn es sei, welcher in dem Schmerze selbst empfunden werde, wird sich Niemand einbilden; Niemand wird überhaupt im Stande sein, hierin das Vorgestellte von dem Wehe zu unterscheiden. Das Gemüth ist

in den Zuständen von Lust und Schmerz gleichsam gefangen; es kann das Gefühl auf nichts Aeußeres beziehen, was die Phantasie für sich festzuhalten und damit zu schalten vermöchte; es kann nur fühlen oder nicht. Das Schöne dagegen und das Häßliche läßt sich zerlegen in einen Gegenstand, der ohne Beifall oder Mißfallen, als ein gleichgültiger, rein theoretisch vorgestellt werden kann, und einen Zusatz, welchen es in unserem Vorstellen herbeiführt, indem es uns gefällt oder mißfällt. Darin stimmt das Schöne mit dem Nützlichen und dem Guten überein, daß seine Vorzüglichkeit Beschaffenheit eines Objektes ist, das auch ohne diese Beschaffenheit, rein theoretisch, vorstellbar ist. Das allgemeine Kennzeichen des Aesthetischen ist demnach dies, daß es als objektiv unwillkürlich (willenlos, ohne Beziehung auf ein Begehren) gefällt oder mißfällt.

Aus der Vergleichung des Schönen mit dem Nützlichen und dem Angenehmen, des Häßlichen mit dem Schädlichen und dem Unangenehmen folgt, daß das Vorstellen, dadurch wir einen Gegenstand als einen schönen oder häßlichen auffassen, nicht wie dasjenige des Angenehmen und des Unangenehmen ein Fühlen, sondern wie dasjenige des Nützlichen ein Urtheilen ist. Denn der Zusatz Vorzüglich oder Verwerflich, den das Nützliche, das Schädliche, das Schöne, das Häßliche, indem es als solches aufgefaßt wird, in unserem Vorstellen herbeiführt, giebt dem Gegenstande als dem logischen Subjekte ein Prädikat, und die Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat heißt allemal ein Urtheil. Die Eigenthümlichkeit aber der ästhetischen Urtheile gegenüber denjenigen, die ein Vorziehen oder Verwerfen anderer Art ausdrücken, besteht darin, daß sie das Prädikat der Vorzüglichkeit oder Verwerflichkeit unmittelbar und unwillkürlich, also ohne Beweis und ohne Vorliebe oder Abneigung ihren Gegenständen beilegen.

Allerdings wirken alle ästhetischen Gegenstände bei günstiger Gemüthslage auf den Gemüthszustand, und meistens beginnen sie ihre Wirkung mit Erregung von, sei es deprimirenden, sei es excitirenden Affekten, durch welche sie Prädikate bekommen, die in die verschiedensten Gattungen des Schönen zugleich eingreifen, wie Prächtig, Lieblich, Niedlich, Rührend, Erhaben. Die subjektiven Gemüthszustände, selbst die warme Liebe und die Begeisterung, gehören jedoch nicht zu dem Verhalten, dadurch die Schönheit eines Gegenstandes aufgefaßt wird; jene von der Erregung hergenommenen Prädikate sind nicht ästhetischer Art und müssen daher abgesondert werden, wenn die Prinzipien der Aesthetik (d. h. die einfachsten ursprünglichen Bestimmungen dessen, was an Objekten als solchen unwillkürlich gefällt oder mißfällt) gesucht werden; denn das Schöne ist gegenständlich oder objektiv. Der rein ästhetische Eindruck spricht sich aus in dem kalten Kennerurtheil. Uebrigens giebt es auch ästhetische Gegenstände, die den Umweg, durch Affekt zu wirken, entweder ganz oder doch beinahe

verschmähen. „Die ernste Tugend, — das ernste Gewölbe, der ernste Choral, die dorische Säule, selbst die reine, in strengem Zusammenhange fortfließende Erzählung und die stille Landschaft beginnen ihre Wirkung, wo sie den empfänglichen Menschen antreffen, geradezu beim ästhetischen Urtheil, welches alsdann vielleicht seinerseits Affekte veranlaßt, aber auch wieder sinken läßt und selbst beruhigt, ohne übrigens durch sie charakterisirt zu sein. Solches Verhältniß darf man nur nicht überall verlangen; die Kunst würde auf diesem Wege den Menschen, wie er ist, allzu selten berühren können."

Wenn nun das Vorgestellte im Geschmacksurtheile auch abgetrennt von diesem Urtheile, d. h. ohne Beifall oder Mißfallen, lediglich als Gegenstand der Erkenntniß, rein theoretisch, vorstellbar sein muß, als dasjenige, worauf eben das hinzutretende Urtheil sich richtet, so entsteht die Frage, wie es denkbar sei, daß sich das Vorgestellte, dem der Beifall oder das Mißfallen doch zukommt, auch ohne solches, als ein Gleichgültiges betrachten lasse. „Es ist klar, daß ihm, dem Gleichgültigen, etwas fehlen müßte zu ihm selber, dem Gefallenden oder Mißfälligen! Halte man für einen Augenblick diesen Widerspruch fest und denke sich eine Ergänzung, welche zu ihm, dem Gleichgültigen, hinzukommend, aus ihm machte es selbst, das Gefallende oder Mißfallende. So würde das Vorgestellte im Geschmacksurtheil aus dem Gleichgültigen und der Ergänzung zusammengesetzt sein. Da wäre die Ergänzung, als Theil des zusammengesetzten Vorgestellten, selbst ein Vorgestelltes. Und so müßte auf sie angewendet werden, was zuvor festgesetzt war: nämlich daß das Vorgestellte des Geschmacksurtheils sich auch rein theoretisch als ein Gleichgültiges solle auffassen lassen. Daraus geht hervor, daß jeder Theil dessen, was, als zusammengesetzt, gefällt oder mißfällt, für sich und einzeln genommen gleichgültig, — mit Einem Worte, daß die Materie gleichgültig, die Form hingegen der ästhetischen Beurtheilung unterworfen sei . . . . Was ist z. B. in der Musik eine Quinte, eine Terze, ein jedes beliebiges Intervall von bestimmter musikalischer Geltung? Es ist bekannt, daß keinem der einzelnen Töne, deren Verhältniß das Intervall bildet, für sich allein nur das Mindeste von dem Charakter zukommt, welcher gewonnen wird, indem sie zusammen klingen . . . Diejenigen Urtheile, die, zu ihrer gemeinschaftlichen Auszeichnung vor anderen Aeußerungen des Gemüths, unter dem Ausdruck: Geschmack pflegen begriffen zu werden, sind Effekte des vollendeten Vorstellens von Verhältnissen, die durch eine Mehrheit von Elementen gebildet werden." —

Unter die hiermit festgestellten Begriffe des Schönen und des Häßlichen fällt, wie bemerkt, nach Herbart auch das sittlich Vorzügliche und das sittlich Verwerfliche, — das Löbliche und das Schändliche. Die sitt=

liche Beurtheilung ist eine durch ihren besonderen Gegenstand eigenthümliche ästhetische. In ihr wendet sich der Geschmack, als unser eigener Ausspruch, gegen uns selbst; er trifft auf Begehrungen, die unsere eigenen Gemüthszustände sind. Nicht ist, wie die angesehensten Bearbeitungen der Sittenlehre annehmen, der Wille sein eigenes Regulativ, indem er sich ursprünglich in dem Wollenden selbst in einen gebietenden und einen gehorchenden spaltet (eine Ansicht, die sich vergeblich bemüht, vom Begriffe des Willens zu demjenigen der Würde des Willens zu gelangen), sondern das willenlose Selbsturtheil, das sich erzeugt, indem der Wollende dem eigenen Anblicke ausgesetzt ist, ist es, was den Willen bindet. Freilich ist die Sittlichkeit unseres Wollens eine Forderung, die wir selbst an uns stellen. Aber vor allem Befehlen, vor allem Sollen muß dasjenige schon feststehen, was dem Gebote seine Würde, dem Gehorsam seine Achtbarkeit, der Tugend ihren Ruhm, der Pflicht ihre Verbindlichkeit ertheilt und den Vorwurf des Despotismus und der Knechtschaft abwehrt. Das Sollen geht erst aus den Geschmacksurtheilen über das Wollen hervor, die, indem sie als Effekte vollendeten Vorstellens sich bei jeder Erneuerung dieses Vorstellens erneuern und aus denselben Bedingungen stets als dieselben hervortreten müssen die Erscheinung einer fortdauernden, ja ewigen Autorität geben. So oft wir, unser eigenes Begehren und Treiben erblickend, dasselbe mißbilligen, treten wir auf gegen uns selbst mit der Anmuthung, unsere Gemüthslage im Innern zu verändern, und erscheinen als unsere eigenen Widersacher. „Das Urtheil ist kein Wille und kann nicht gebieten. Tadelnd aber mag es fort und fort vernommen werden, — bis vielleicht, den Willen ihm gemäß zu ändern, ein neu erzeugter Wille sich entschließt. Dieser Entschluß ist Gebot, und der veränderte Wille erscheint als gehorchend. Beides zusammen als Selbstgesetzgebung.“

Aber der Geschmack, wendet man ein, ist so unsicher, daß es thöricht wäre, über seine Urtheile zu disputiren; und von ihm sollten die Aussprüche kommen, auf deren Bestimmtheit die Strenge der Pflicht, auf deren Gleichförmigkeit und Beharrlichkeit die Heiligkeit alles Sittlichen beruht? Wenn man den Geschmack der Unsicherheit beschuldigt, so hat man die abweichenden Urtheile über sehr zusammengesetzte Gegenstände, über ganze Werke der Kunst oder der Natur im Auge. Anders aber als mit diesen verhält es sich mit den Elementarurtheilen, welche der ästhetische Totaleffekt zusammengesetzter Werke zwar aufreizt, aber nicht gesondert hervortreten läßt, vielmehr, wofern das Werk nicht klassisch ist, sogar untereinander in Widerstreit setzt. Die ästhetischen Elementarurtheile überhaupt und insbesondere die sittlichen werden, sobald sie einmal bestimmt ausgesprochen sein werden, völlig sicher sein. Die einfachen Verhältnisse, die sie als wohlgefällig oder mißfällig hinstellen, werden als solche von Allen, die sie rein

ästhetisch auffassen, anerkannt werden müssen. Denn „vollendete Vorstellung des gleichen Verhältnisses führt, wie der Grund seine Folge, das gleiche Urtheil mit sich; und zwar, wie zu jeder Zeit, so auch unter allen bedingenden Umständen, und in allen Verbindungen und Verflechtungen, welche das Besondere verschiedener Fälle . . . hervorbringen." Wie die Frage, welcher Art das logische Verhältniß sei, in welchem zwei gegebene Begriffe ihren Inhalten nach stehen, ob der Inhalt des einen ganz oder theilweise in dem des anderen enthalten oder ganz davon ausgeschlossen sei, von Allen, die es betrachten, in demselben Sinne beantwortet werden muß, so auch die, ob ein gegebenes einfaches Verhältniß schön oder häßlich oder gleichgültig sei. Was die Unsicherheit des Geschmacks in der Beurtheilung sehr zusammengesetzter Gegenstände betrifft, so kann sie nicht gegen die Auffassung des Sittlichen als einer Art des Schönen geltend gemacht werden. Denn wenn man Beispiele von guten und bösen Charakteren, wie sie etwa in den Schauspielen vorkommen, zur Beurtheilung darstellen wollte, so würde sich dieselbe Unsicherheit zeigen.

Die Verhältnisse, über die der sittliche Geschmack urtheilt, sind Willensverhältnisse. Jedes einzelne Begehren und Wollen ist an sich gleichgültig; es muß erst in ein Verhältniß mit einem anderen sich zusammenfinden, um sittliche Bedeutung zu bekommen. Solcher Verhältnisse giebt es mehrere, über deren jedes ein ursprüngliches und selbständiges Urtheil ergeht. Die praktische Philosophie hat sich gänzlich des Versuches zu enthalten, sie einer Abstraktion zu unterwerfen, wodurch ein scheinbar höheres und gemeinschaftliches Prinzip für sie erkünstelt würde; denn nur in seiner bestimmten Eigenthümlichkeit ist jedes ein wohlgefälliges oder mißfälliges. „Man wird es sich schon gefallen lassen müssen, in der Wissenschaft, die uns beschäftigt, eine Einheit nicht zu finden, welche ihrer Natur nach in ihr nicht liegt, so wenig als sie ihr von außen kann gegeben werden." Aus den elementaren sittlichen Willensverhältnissen — es sind ihrer fünf — erwachsen Musterbegriffe, Begriffe, die man praktische Ideen nennen kann, da sie etwas bezeichnen, „das unmittelbar geistig vorgebildet und vernommen wird, ohne der sinnlichen Anschauung oder der zufälligen Thatsachen des Bewußtseins zu bedürfen".

„Das erste sittliche Verhältniß, welches sich der wissenschaftlichen Betrachtung darbietet, ist das der Einstimmung zwischen dem Willen und der über ihn ergehenden Beurtheilung überhaupt. Die Einstimmung gefällt absolut: ihr Gegentheil mißfällt. Der hieraus erwachsende Musterbegriff der Einstimmung kann mit dem Namen: Idee der inneren Freiheit bezeichnet werden. Der Inhalt, dessen die Idee der inneren Freiheit bedarf, liegt in den nachfolgenden vier praktischen Ideen, welche zusammen diejenige Beurtheilung ausmachen, womit der Wille entweder einstimmt

oder nicht." Die Idee der inneren Freiheit ist für sich leer und verwandelt sich ohne Kenntniß der übrigen Ideen in bloße Konsequenz. — „Das zweite sittliche Verhältniß ist ein formales; es entsteht, indem ein mannigfaltiges Wollen nach Größenbegriffen verglichen wird. Diese Größenbegriffe sind: Intension, Extension (welches letztere hier so viel bedeutet als Mannigfaltigkeit der von dem Wollen umfaßten Gegenstände), und Konzentration des mannigfaltigen Wollens zu einer Gesammtwirkung. . . . Durchgängig gefällt hier das Größere neben dem Kleineren." Inwiefern das in der Vergleichung vorkommende Größere dem Kleineren zum Maße dient, wohin es gelangen müsse, um nicht zu mißfallen, kann man den aus diesem Verhältnisse hervorgehenden Musterbegriff die Idee der Vollkommenheit nennen. — „Das dritte Verhältniß besteht zwischen der Vorstellung von einem fremden Wollen und dem entweder einstimmenden oder sich entgegensetzenden eigenen Wollen. Es ist Befriedigung des fremden Wollens, welche der eigene Wille unmittelbar zu seinem Gegenstande macht. Das so bestimmte Verhältniß ergiebt die Idee des Wohlwollens oder Uebelwollens. Dasselbe Verhältniß ist ganz und gar ein inneres und eingeschlossen in der Gesinnung einer einzelnen Person. Es ist unter allen sittlichen Verhältnissen dasjenige, welches am unmittelbarsten und bestimmtesten den Werth oder Unwerth der Gesinnung angiebt." — „Das vierte Verhältniß, ein bloß mißfallendes, ist das des Streits; zu welchem zwei streitende Personen und ein Gegenstand des Streits erfordert werden. Im Streite liegt kein Uebelwollen, denn die beiden Willen sind hier unmittelbar auf den Gegenstand, und nur mittelbar widereinander gerichtet." Die diesem Verhältnisse korrespondirende Idee ist die des Rechts. „Recht ist Einstimmung mehrerer Willen, als Regel gedacht, die dem Streit vorbeuge." „Die Gültigkeit und Heiligkeit alles Rechts beruht auf dem Mißfallen am Streit." — „Das fünfte Verhältniß, ebenfalls bloß durch ein Mißfallen bezeichnet, entsteht aus absichtlichem Wohl- oder Wehethun, insofern dieses bloß als eine äußere, zur Ausführung gediehene Handlung, ohne Rücksicht auf den Werth der Gesinnung betrachtet wird. Man erkennt das Verhältniß am leichtesten vermöge der daraus entspringenden Idee der Vergeltung oder der Billigkeit. Die unvergoltene That nämlich . . . führt den Begriff einer Störung mit sich, die durch die Vergeltung getilgt werde. Hierauf beruhen die Begriffe von Lohn und Strafe, sofern Beides verdient ist, und nicht etwan als Mittel zu gewissen Zwecken gebraucht wird."

Nur vereinigt können die praktischen Ideen dem Leben seine Richtung anweisen. „Sonst läuft man die größte Gefahr, einer die übrigen aufzuopfern; und dadurch kann ein von einer Seite sehr vernünftiges Leben von mehreren anderen Seiten höchst unvernünftig werden. Diese Warnung

ist um so nothwendiger, weil . . . jeder Mensch seine eigene sittliche Einseitigkeit zu haben pflegt, vermöge deren ihm diese oder jene unter den praktischen Ideen lebhafter vorschwebt als die übrigen, die er in gleichem Grade anerkennen und ehren sollte." „Wer die aufgestellten Ideen zusammenfassen und gleichmäßig in sich wach zu erhalten sich bemüht, der wird in ihnen jene sanfte Führung finden, von der Platon so oft redet; freilich aber nicht gewaltsame Nöthigung, an die man sich seit Kants kategorischem Imperative so gewöhnt hat, daß sie noch immer, trotz vielen Widerspruchs, der dagegen längst erhoben worden, für etwas Unleugbares pflegt gehalten zu werden. Wenn man alle psychologischen Erschleichungen bei Seite setzt, so bleibt von der schlechthin verbindenden Kraft allerdings etwas übrig, aber nicht mehr als dies: der Mensch kommt mit seiner praktischen Ueberlegung nicht eher zu einem festen Ruhepunkte, als bis er unter allen Motiven, denen er sich hingeben könnte, die ganz unveränderlichen obenan zu stellen sich entschließt. Unveränderlich aber sind allein die Ideen; beharrlich ist insbesondere das Mißfallen an der inneren Unfreiheit, wenn man, ihnen zuwider, anderen Motiven Raum giebt."

In welchem Maße das Wollen und Handeln eines Menschen durch die praktischen Ideen bestimmt wird, das hängt lediglich ab von dem Verhältnisse zwischen der Beharrlichkeit und Stärke, mit welcher sich der sittliche Geschmack in seinem Geiste vernehmen läßt, und derjenigen der ihm widerstreitenden Begehrungen. Wenngleich auch die ästhetische Sittenlehre ein inneres Sollen, eine Selbstgesetzgebung des Willens anerkennt (vergleiche oben S. 540), so ist sie doch durch nichts genöthigt, sich mit der Metaphysik und Psychologie in Widerspruch zu setzen und mit Kant, der das innere Sollen für ein ursprüngliches, keine willenlose Schätzung voraussetzendes hielt, dem Willen ein Vermögen, absolut anzufangen, eine transscendentale Freiheit, zuzuschreiben. Freiheit ist, wie Locke richtig bemerkte, kein Prädikat des Willens, sondern der Handlungen, die man dem Willen gemäß entweder vornimmt oder nicht. Niemand kann freier sein als so, daß er thun könne, was er will. Man kann nicht auch sein Wollen wieder wollen und das Wollen des Wollens und so ins Unendliche fort, wie es nach dem Begriffe der absoluten Selbstbestimmung der Fall sein müßte; noch auch giebt es ein Wollen, welches gar keinen Grund hätte. Die Lehre von der transscendentalen Freiheit ist aber nicht bloß falsch, sondern auch dem praktischen Interesse zuwider. Denn diese Freiheit wäre ein Prädikat entweder der einzelnen Entschließungen des Menschen oder, wie Kant wollte, einer zeitlos-intelligibelen That, von der alle zeitlichen Entschließungen nur Erscheinungen wären. Im ersten Falle wäre jeder Aktus des Willens, jeder Entschluß, etwas für sich, ohne Zusammenhang mit früheren und folgenden Entschlüssen. Die einzelnen Willens-

bestimmungen fielen zwar unter das sittliche Urtheil, aber das ganze Leben des Menschen wäre ein loses Aggregat von Selbstbestimmungen, deren jede von vorn anfinge. Wer gestern der Beste gewesen wäre, könnte heute der Böseste sein. Im zweiten Falle fiele umgekehrt das zeitliche Leben unter das Gesetz einer eisernen Nothwendigkeit. Wie der Mensch einmal wäre, so wäre er immer; wie das ganze Geschlecht der Menschen und aller Vernunftwesen überhaupt jetzt wäre, so bliebe es; Besserung und Verschlimmerung wäre bloßer Schein. Die Indeterministen pflegen sich auf die Zurechnung zu berufen. „Hätten sie jemals überlegt, was Zurechnung sei, so würden sie gefunden haben, daß gerade die transscendentale Freiheit unfähig ist, das Subjekt derselben darzubieten. Denn Handlungen werden zugerechnet, wenn man einen Willen betrachtet als durch sie charakterisirt. Die transscendentale Freiheit kann aber gar nichts annehmen, das man Charakter nennen dürfte. Sie ist, was sie auch thue, allemal der zureichende Grund der gleich möglichen, gerade entgegengesetzten Handlung.“ Nicht minder unzutreffend ist der Einwand, daß wir nach dem Determinismus die Hände in den Schoß legen müßten, weil Alles schon bestimmt sei, und wir es doch nicht ändern könnten. Gerade umgekehrt verhält es sich. „Wer die Zukunft vorauszuwissen meint, der muß auf die Gesammtheit alles Wollens gerechnet haben; denn eben das Wollen ist für menschliche Angelegenheiten das Hauptmoment, wovon das Hervorbringen der Zukunft ausgeht und abhängt.“ —

Auf der Grundlage der hiermit wiedergegebenen Ansichten hat Herbart ein System der praktischen Philosophie errichtet, welches auch die leitenden Gedanken eines Naturrechts, einer Gesellschaftslehre und einer Staatslehre enthält. Von Mittheilungen daraus muß die gegenwärtige Darstellung jedoch ihrem ganzen Plane nach absehen. Die Aesthetik im engeren Sinne des Wortes hat er, einige kleine Skizzen und gelegentliche Bemerkungen abgerechnet, nicht ausgeführt.

Eduard Beneke ist 1798 in Berlin geboren. Auf einem Gymnasium seiner Vaterstadt vorbereitet, studirte er zuerst in Halle, dann in Berlin Theologie und Philosophie. 1820 habilitirte er sich an der Berliner Universität für Philosophie (in demselben Jahre wie Schopenhauer). Nach dreijähriger Lehrthätigkeit wurde ihm vom Ministerium Altenstein, allem Anschein nach auf Hegels Betreiben, wegen der Schrift „Grundlegung zur Physik der Sitten“ die venia legendi entzogen, was die Folge hatte, daß ihm eine ordentliche Professur an der Jenenser Universität, die ihm zugedacht war, entging. Er siedelte nun nach Göttingen über. Nachdem

er hier drei Jahre lang als Privatdozent gelehrt hatte, wurde ihm gestattet, seine Vorlesungen an der Berliner Universität wieder aufzunehmen. Nach dem Tode Hegels, der sich seiner Beförderung widersetzt hatte, wurde er (1832) zum außerordentlichen Professor ernannt; ein Gehalt wurde jedoch nicht für ihn ausgesetzt, so daß er außer Stande blieb, eine Familie zu gründen; erst sieben Jahre später wurde ihm eine kleine Remuneration bewilligt. Im Jahre 1854 ist er, wahrscheinlich freiwillig, wohl in einem Anfalle geistiger Störung, aus dem Leben geschieden. Die Vorlesungen Benekes wurden, obwohl er klar und gewandt sprach, nur schwach besucht. Das Ansehen, in welchem in Berlin der Standpunkt des Absoluten und die dialektische Methode standen, übte einen zu großen Einfluß auf die studirende Jugend aus, als daß eine sich grundsätzlich auf Beobachtung, Zergliederung und Deutung der Thatsachen der inneren Wahrnehmung beschränkende Philosophie sie stärker hätte anziehen können. Auch seine Schriften, deren sorgfältige, klare und gefällige, wenn auch meistens etwas weitschweifige Darstellungsweise gerühmt zu werden verdient, wurden anfangs wenig beachtet, und im Ganzen sind sie wohl nach seinem Tode mehr geschätzt worden als vor demselben. Die Anerkennung, die ihnen zu seinen Lebzeiten zu Theil geworden ist, verdanken sie hauptsächlich einer Reihe zum Theil hervorragender Schulmänner und pädagogischer Schriftsteller, deren Beifall er zunächst durch seine „Erziehungs- und Unterrichtslehre" gewonnen hatte. Die bedeutendsten sind etwa folgende; 1. Grundlegung zur Physik der Sitten, ein Gegenstück zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, mit einem Anhange über das Wesen und die Erkenntnißgrenzen der Vernunft, 1822 (in Briefen); 2. Psychologische Skizzen, Erster Band: Skizzen zur Naturlehre der Gefühle, in Verbindung mit einer erläuternden Abhandlung über die Bewußtwerdung der Seelenthätigkeiten (den Manen unseres unvergeßlichen Friedrich Heinrich Jacobi als ein Todtenopfer der dankbarsten Liebe und Verehrung dargebracht), 1825, Zweiter Band: Ueber die Vermögen der menschlichen Seele und deren allmähliche Ausbildung, 1827; 3. Das Verhältniß von Seele und Leib, Philosophen und Aerzten zu wohlwollender und ernster Erwägung übergeben, 1828; 4. Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit, eine Jubeldenkschrift auf die Kritik der reinen Vernunft, 1832; 5. Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkens, 1832; 6. Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, 1833, Zweite Auflage 1845, Dritte Auflage 1861; 7. Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben, 1833; 8. Erziehungs- und Unterrichtslehre, 2 Bände, 1835 und 1836, Zweite Auflage 1842; 9. Grundlinien der Sittenlehre, ein Versuch eines natürlichen Systems derselben, 2 Bände, 1837 und 1841;

10. System der Metaphysik und Religionsphilosophie, aus den natürlichen Grundverhältnissen des menschlichen Geistes abgeleitet, 1840; 11. System der Logik als Kunstlehre des Denkens, 2 Bände, 1842; 12. Die neue Psychologie, Erläuternde Aufsätze zur zweiten Auflage meines Lehrbuchs der Psychologie als Naturwissenschaft, 1845.

1. Die Erkenntnißlehre.

Ueber seine Stellung zu Kant und zu der durch Kant hervorgerufenen Entwickelung hat sich Beneke in der vierten der oben genannten Schriften ausführlich und mit großer Klarheit und Bestimmtheit ausgesprochen. Erfassen wir, führt er unter Anderem aus, Kants Unternehmen in seiner ganzen Tiefe, so ergiebt sich augenscheinlich als die Grundtendenz desselben die Feststellung und Durchführung des Satzes, daß aus bloßen Begriffen keine Erkenntniß des Seienden oder keine Begründung der Existenz des in ihnen Gedachten möglich sei. Diese Grundtendenz war vollkommen einstimmig mit der allgemeinen Tendenz der neueren Philosophie. Denn schon Baco war der Konstruktion der Wissenschaften aus bloßen Begriffen und unabhängig von der Erfahrung, die das Charakteristische der Scholastik gewesen war, mit Kraft und Gelingen entgegengetreten; und nachdem die scholastische Methode vollständig aus den auf die Erkenntniß der äußeren Natur gerichteten Wissenschaften verbannt worden war, hatte sich gegen dieselbe, von Locke angeregt und mit dessen Ansichten nach Frankreich und Deutschland verpflanzt, auch in der Wissenschaft vom Geistigen oder der Philosophie eine weit und tief gehende Polemik gebildet. Indem also Kant auf eine völlige Umformung der Philosophie, auf eine gänzliche Verbannung des Philosophirens aus bloßen Begriffen und auf die Anerkennung der Erfahrung als der einzigen Grundlage für alle menschliche Erkenntniß drang, sprach er nur aus, was von allen denkenden Köpfen seiner Zeit als längst entschieden angesehen wurde. Was seine Kritik zerstören sollte, war im Grunde schon zerstört; und auch die positive Aufgabe, die sie sich stellte, war nicht neu, denn den Plan, die Grenzen der menschlichen Erkenntniß durch eine tiefere Untersuchung der zur Erzeugung derselben zusammenwirkenden Erkenntnißkräfte zu bestimmen, hatte schon Locke entworfen und ausgeführt. Wie ist es denn nun aber zu erklären, daß Kants großes Unternehmen, trotz der genialischen Kraft, der Besonnenheit und Umsicht, mit der er an dasselbe ging, ganz und gar nicht den mit so fester Zuversicht von ihm vorausgesagten Erfolg gehabt hat, daß die philosophischen Systeme, deren Wechsel er ein Ende machen wollte, nie schneller, ja mit einer so Schwindel erregenden Eile aufeinander ge-

folgt sind als gerade in den letzten vier Jahrzehnten, daß im Auslande von unseren Systemen gar nicht oder nur mit Verachtung geredet wird und wir Deutsche aus dem Verbande der philosophisch gebildeten Völker ausgeschieden und wie durch unübersteigliche Schranken von ihnen getrennt sind? Der Keim des Verderbens, muß geantwortet werden, infolge dessen Kant schon bei seinem Leben gerade das Gegentheil von dem mußte geschehen sehen und geschehen lassen, was er für allein zulässig erklärt hatte, lag schon in dem von ihm aufgestellten Systeme selber. Aus einer genaueren Zergliederung desselben ergiebt sich nämlich, daß es in einem unauflösbaren Widerspruche mit sich selbst befangen ist, indem es in der Ausbildung seiner Grundtendenz eben dem Verfahren huldigt, welches es bekämpft. Denn wenn uns, wie Kant selbst lehrt, allein Erfahrung verbürgen kann, daß wir nicht bloße Hirngespinnste denken, sondern daß das Gedachte wirklich existirt, so kann man zu einer objektiv-wahren, in der Natur des menschlichen Geistes wirklich begründeten Theorie des Erkennens unstreitig nur durch innere Erfahrung gelangen; nur durch das innere Selbstbewußtsein können wir uns der Kräfte bewußt werden, die der menschliche Geist zur Bildung seiner Erkenntnisse hinzubringt, und der Prozesse, durch welche die Erkenntnisse von diesen Kräften gebildet werden, wie denn auch unter den philosophischen Denkern der übrigen gebildeten Völker, wie verschieden sie auch sonst in ihren Ansichten sein mögen, doch seit geraumer Zeit kein Streit mehr darüber obwaltet, daß nur auf der Grundlage der inneren Erfahrung die Philosophie und insbesondere die Wissenschaft von der menschlichen Seele mit Sicherheit und Festigkeit könne aufgerichtet werden. Aber eben dieses Verfahren verwirft Kant, wie schon daraus erhellt, daß er ausdrücklich die empirische Psychologie gänzlich von der reinen oder eigentlichen Philosophie ausschließt und sie nur für angewandte Philosophie, zu welcher die reine Philosophie die Prinzipien a priori enthalte, gelten lassen will. Er glaubt, wie er an vielen Stellen ganz entschieden ausspricht, unabhängig von der Erfahrung zur Erkenntniß der reinen Anschauungsformen und der Kategorien gelangt zu sein, und es ist auch weder bei der Deduktion von Raum und Zeit als Formen der reinen Anschauung noch bei der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe von einer Nachweisung die Rede, daß dieselben in einer gewissen Gestalt und mit einer gewissen Wirksamkeit dem Selbstbewußtsein oder der inneren Erfahrung sich darstellten, sondern durch eine rein an gewisse Begriffe sich anschließende Erwägung werden sie als Formen des menschlichen Geistes deduzirt. Ueberhaupt ist ihm die philosophische Erkenntniß die Vernunfterkenntniß aus Begriffen, eine Erkenntniß a priori aller Erfahrung, ohne alle empirischen Quellen, innere sowohl wie äußere. So trieb er die Spekulation aus bloßen Begriffen zur Vorderthür hinaus, um sie zur

Hinterthür wieder einzulassen. Dieser tief liegende Selbstwiderspruch ist es, welcher die Wirksamkeit der Kantischen Lehre nothwendig von Anfang an lähmen und endlich ganz vernichten mußte. Kants Philosophie war, ihrem tiefsten Grunde nach, ein kräftiger Anlauf, der Erfahrungsphilosophie den Sieg zu verschaffen, aber derselbe mißglückte, weil die alte Methode in Deutschland noch zu übermächtig war, als daß selbst ein so erhabener, selbständiger Geist wie Kant sich ganz davon hätte losmachen können. Die Nachfolger Kants, Fichte, Schelling und seine Schule, Hegel, haben nur das in seiner Lehre Falsche aufgenommen und ausgebildet. Wenn er selbst in nicht gar weiter Entfernung neben der rechten Bahn fortgeht, so sehen wir dagegen sie in ihrem schwindelnden Umherdrehen bald in die der rechten Bahn völlig entgegengesetzte Richtung gerathen. War Kant, obwohl er die innere Erfahrung vernachlässigte, doch durch seinen gesunden Sinn davor gewahrt geblieben, das im unmittelbaren Selbstbewußtsein Gegebene aus den Augen zu verlieren, so heißt es in den späteren Systemen, daß die Erfahrung nur ein gemeines, der Bemühungen erhabener Geister nicht würdiges Wissen gebe. Von einem einzigen, ohne alle Begründung und durch den reinen Machtspruch des Philosophen hingestellten Prinzipe sollte alle Philosophie, ja alles menschliche Erkennen abgeleitet werden, die ganze reiche, im Bewußtsein und in der Natur gegebene Mannigfaltigkeit nur in und aus dieser armen oder gar ganz leeren Einheit ihr wesentliches Sein und ihre Wahrheit haben. Und wenn außen stehende selbständig forschende Männer, wie Aenesidemus-Schulze, Jacobi und andere, die Unmöglichkeit dieses Unternehmens, welches nur ein Ueberbleibsel des Scholastizismus war, darlegten, so wurde ihre Stimme übertäubt von dem allgemeinen Freudengeschrei, welches die Anhänger jedes neu aufgehenden Systems, und von dem allgemeinen Klagegeschrei, welches die des untergehenden anstimmten. Fichte übertraf Kant, der zwischen Erfahrung und Spekulation, zwischen Idealismus und Realismus hin und her schwankte, an Strenge der Konsequenz und genialischer Kraft, Schelling an Phantasie und dichterischem Geiste; aber da sie einmal der Wahrheit den Rücken zugewandt hatten, dienten diese Vorzüge nur dazu, ihren Traum- und Truggestalten eine desto mehr von der Wirklichkeit abweichende Bildung zu verleihen. Mit der Verkehrtheit der Methode der nachkantischen Systeme hängt die Unverständlichkeit ihrer Darstellung zusammen, die es bewirkt hat, daß jetzt ziemlich allgemein die Meinung besteht, die Philosophie, deren erster Zweck doch gerade ein Klarmachen des Unklaren ist, könne gar nicht anders als unklar und unverständlich sein, und daß diejenigen, welche sie dennoch, aus traditioneller Ehrfurcht oder aus höherem Kraftgefühl, zum Gegenstande ihres Studiums machen, eine kindische Freude empfinden über jeden, auch den schwächsten Lichtstrahl, der

ihnen durch diese dicke Finsterniß entgegenscheint. So ist es gekommen, daß wir uns noch in dem Kindesalter der philosophischen Erkenntniß befinden, über welches andere Völker, bei denen die Philosophie sich nicht in lauter Geniesprüngen entwickelt, und die philosophischen Systeme nicht wie die Bilder in einer Zauberlaterne kommen und gehen, hinaus sind.

Wenn hiernach Beneke keine andere Grundlage der menschlichen Erkenntniß als die Erfahrung anerkannte, so wollte er doch, wie Fries, an dem Gedanken Kants festhalten, daß das Erkenntnißvermögen zu dem Empfundenen aus sich selbst etwas hinzugebe. „Wir leugnen keineswegs, sagt er, daß es im menschlichen Geiste gewisse Kräfte, gewisse Formen, und mit und in diesen selbst einen gewissen Gehalt des Vorstellens vor aller in der Erfahrung vorliegenden Entwickelung des Geistes gebe. Dies ist sogar nothwendig, wenn wir nicht unsere Seele (was als durchaus unzulässig zu verwerfen sein möchte) als rein passiv denken wollen bei der Bildung der Vorstellungen.“ „Aber, fügt er in Uebereinstimmung mit Fries hinzu, dieses a priori oder als ursprüngliches Besitzthum im Sein unserer Seele Gegebene kann gleichwohl nur aus der inneren Erfahrung (durch Zergliederung derselben) erkannt werden.“ Und auch die innere Erfahrung kann uns nach seiner Ansicht nur in unvollkommener Weise Auskunft darüber geben, was in unseren Vorstellungen aus angeborenen Gesetzen des Erkennens stammt. Diese Gesetze, meint er, können nie rein und unvermischt in der Gestalt erkannt werden, wie sie a priori aller Erfahrung uns angeboren sind, da wir durchaus nicht im Stande sind, durch irgend einen psychischen Prozeß das von den Objekten Aufgenommene rein auszuscheiden und hierdurch die Grundform unserer Sinne, wie sie vor allem Aufnehmen äußerer Eindrücke beschaffen war, für sich darzustellen; auch die Vorstellung des reinen Raumes enthält noch Objektives in sich, wir können in keiner Art wissen, wie viel. Die Meinung, daß die Anerkennung angeborener Formen der Behauptung, alle Erkenntniß stamme aus der Erfahrung, widerspreche, beruht nach ihm auf der Verwechselung der bloßen Erkenntnißformen mit Erkenntnissen. Dieser Verwechselung habe sich Kant schuldig gemacht, der doch selbst lehre, daß zu jeder Erkenntniß außer der Form wesentlich noch eine Materie gehöre, und er habe dadurch die Untersuchung über die Faktoren der Erkenntniß in hohem Grade verwirrt. „Wir würden demnach das Verhältniß schärfer so bestimmen können, daß der menschliche Geist zwar Erkenntnisse a priori aller Erfahrung weder habe noch erwerben könne, aber wohl Erkenntnißformen a priori aller Erfahrung besitze, . . . welche jedoch nur durch Zergliederung der inneren Erfahrung zu erkennen sind.“

In der näheren Bestimmung des mit dem Worte Angeboren-sein bezeichneten Verhältnisses weicht Beneke von Kant sowie auch von Fries in

zwei wichtigen Punkten ab. Erstens tadelt er Kant, daß er die von ihm aufgestellten Grundkräfte oder Grundformen, die reinen Anschauungen der Zeit und des Raumes, die reinen Verstandesbegriffe, den kategorischen Imperativ, gleich von Anfang an als fertig und zu einem steifen Zusammenwirken miteinander bestimmt in die Wissenschaft eingeführt und so den menschlichen Geist, sein stets wechselndes und stets sich umwandelndes Leben verkennend, zu einem Systeme gemacht habe. Die aus der Seele selbst stammenden Formen, behauptet er dagegen, sind der Seele bei ihrem ersten Erwachen noch in keiner Weise gegeben, sondern erst später und vermöge vieler Zwischenentwickelungen werden sie von derselben gebildet; sie werden in der Entwickelung der menschlichen Seele zwischen der einfachen sinnlichen Empfindung und dem Denken erzeugt, um dann von dem letzteren aufgenommen und verarbeitet zu werden, wodurch die Begriffe entstehen, die angeborene genannt werden können; sie sind psychische Bildungsformen, die, obgleich nicht vorhanden in der Seele vor ihrer Entwickelung, vermöge derselben mit Nothwendigkeit bei allen Menschen hervortreten. Was die Seele ursprünglich besitzt, ist nur eine gewisse Eigenthümlichkeit, infolge deren jene Formen in ihr erzeugt werden können und gewissermaßen müssen. Jene Formen sind in ihr ebenso wenig präformirt, wie in den Fasern oder Säften eines abgeschnittenen Rosenzweiges, der sich, wenn er eingepflanzt wird, wieder zu einem blühenden Rosenstrauche ausbildet, schon kleine Rosen irgendwie eingewickelt liegen. Nicht präformirt, sondern nur von Weitem prädeterminirt sind sie in der Seele. Zweitens gelten Beneke nicht nur die durch die Eigenthümlichkeit der menschlichen Seele prädeterminirten Erkenntnißformen für zufällig für das Erkennen oder Vorstellen oder Bewußtsein überhaupt, so daß unbeschadet des Bewußtseins als solchen auch andere an ihre Stelle treten könnten, sondern er spricht ihnen auch sämmtlich diejenige Beziehung zum Bewußtsein ab, die Kant ihnen zum Theil zuschrieb, indem er die Kategorien für faktische Bedingungen der Einheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins oder der Ichheit erklärte. Insbesondere bestreitet er, daß irgend ein innerer Zusammenhang zwischen ihnen und den Verhältnissen des logischen (urtheilenden) Denkens bestehe. Die Denkverhältnisse, sagt er, seien ganz unabhängig von den a priori gegebenen Verhältnissen des Vorgestellten; die letzteren entwickelten sich ursprünglich neben und außer dem Denken; dem Denken ursprünglich fremd, würden sie in dasselbe aufgenommen und durch dasselbe verarbeitet.

Auf die Frage, welches die Erkenntnißformen a priori seien, findet sich in Benekes Schriften, abgesehen von einigen gelegentlichen sehr unbestimmten und unvollständigen Andeutungen, keine direkte Antwort. Das Ganze seiner psychologischen und logischen Lehren läßt aber keinen Zweifel darüber, daß er keinem Bestandtheile unserer Wahrnehmungen und unserer

Erfahrungen eine solche Beziehung zum Erkenntnißvermögen zuschrieb, wie sie der Kantische Begriff der Erkenntnißform a priori, auch wenn er im Sinne der Entwickelungshypothese modifizirt wird, fordert, daß er sich also über das Maß seiner Uebereinstimmung mit Kant täuschte. Zunächst das, was wir innerlich wahrnehmen, findet nach ihm unser Wahrnehmen ganz und gar vor, — nicht bloß die einzelnen psychischen Zustände und Thätigkeiten, sondern auch die Weise, wie dieselben zusammenhängen; das Wahrnehmungsvermögen thut hier zu dem, was ihm gegeben, von dem an sich seienden Objekte her aufgenommen wird, nichts hinzu; auch die Form der Zeit stammt aus dem Objekte. Wie Vieles daher auch von dem innerlich Wahrgenommenen, dem an sich in der Seele Seienden und Geschehenden, ein reines Erzeugniß von Kräften oder Vermögen sein mag, die der menschlichen Seele als solcher ursprünglich eigen sind oder sich aus einer ursprünglichen Anlage derselben entwickeln, so ist doch nichts darunter, zu dessen Auffassung wir uns einer Form bedienten, die in unserem Wahrnehmungsvermögen, sei es präformirt, sei es prädeterminirt wäre. Soweit das Psychische, welches den Gegenstand des inneren Wahrnehmens bildet, etwas allen bis zu einer gewissen Entwickelungsstufe gelangten menschlichen Seelen zufolge ihrer Eigenthümlichkeit Gemeinsames ist, mag man seine Bestandtheile, z. B. das Begehren des Angenehmen überhaupt oder das Gefühl sittlicher Verpflichtung oder die Zeit, angeborene Formen nennen, aber diese Formen sind dann näher Formen theils des Begehrens, theils des Fühlens, theils auch des Erkennens, sofern dasselbe selbst zu dem innerlich Wahrgenommenen gehört, aber nicht solche des Erkennens, sofern dasselbe als inneres Wahrnehmen dem innerlich Wahrgenommenen gegenübergestellt wird. Was zweitens das äußerlich Wahrgenommene betrifft, so ist dasselbe nach Beneke allerdings eine Verbindung von solchem, was die wahrnehmende Seele vom Objekte (den sie affizirenden Dingen an sich) her aufnimmt, und solchem, was aus ihr selbst stammt, „den Grundformen des Gesichtssinnes, des Gehörsinnes u. s. w., vermöge deren sie eben solche und keine anderen Wahrnehmungen zu bilden geeignet sind“, und zwar sind sowohl die „elementarischen Auffassungen oder Qualitäten“, die den einzelnen Sinnen eigenthümlich sind, also die Farben, die Töne, die Gerüche u. s. w., als auch die „Verbindungen und Beziehungen“, deren wiederum jeder einzelne Sinn eigenthümliche hat, z. B. die Verhältnisse der räumlichen Ausdehnung, der Farbenabstufungen, der Tonfolgen u. s. w., ein gemeinsames Erzeugniß der affizirenden Dinge an sich und der wahrnehmenden Seele. Allein diese Unterscheidung eines subjektiven und eines objektiven Bestandtheils unserer äußeren Wahrnehmungen deckt sich doch durchaus nicht mit der Kantischen eines apriorischen und eines aposteriorischen. Und auch, wenn man in dem subjektiven Bestandtheile

wieder zwischen dem, was seinen Grund in dem allen menschlichen Seelen Gemeinsamen hat, und dem, was bloß individuell ist, unterscheidet, ist doch etwas, was zu dem ersteren gehört, darum noch nicht eine Erkenntnißform a priori im Sinne der Lehre Kants. Vorausgesetzt z. B., daß in jeder Menschenseele auf eine gewisse Einwirkung hin die Empfindung des Rothen entstehe, so würde Kant dieser Farbe darum noch nicht die Bedeutung einer Anschauung a priori zugestanden haben; und der Nachweis, daß, wie Beneke annimmt, die Anschauung des Raumes uns auf dieselbe Weise entstehe, wie, unter jener Voraussetzung, die des Rothen, würde in seinen Augen gleichbedeutend gewesen sein mit dem, daß die Anschauung des Raumes empirisch sei. Dasjenige, was nach Beneke in der äußeren Wahrnehmung subjektiv und näher in der Weise subjektiv ist, daß alle bis zu einer gewissen Entwickelungsstufe gelangten Menschen es unter gewissen Einwirkungen in sich produziren, hat seinen Ursprung doch nicht eigentlich im Erkenntniß-, bestimmter im Wahrnehmungsvermögen, so daß es zutreffend als eine Erkenntnißform bezeichnet werden könnte, sondern in derjenigen Beschaffenheit der Seele, vermöge deren sie äußeren Einwirkungen zugänglich ist und durch dieselben genöthigt wird, eigenthümliche Gebilde, z. B. Empfindungen gewisser ausgedehnter und auf gewisse Art im Raume geordneter Farben, zugleich mit solchen gewisser in gewissen Verhältnissen zu einander stehender Töne, in sich hervorzubringen, die dann ihr Wahrnehmen, ohne etwas hinzuzuthun, in sich aufnimmt. Es bliebe nun noch übrig, daß das Erkenntnißvermögen zu dem äußerlich Wahrgenommenen durch eine weitere Thätigkeit aus sich selbst etwas hinzuthue. In der That ist Beneke mit Kant der Ansicht, daß wir in das äußerlich Wahrgenommene gewisse Verhältnisse hineindenken. Es sind dies die Verhältnisse des Ineinander der verschiedenen Theile oder Eigenschaften eines Dinges, des Durch-etwas oder der Kausalität, und der Existenz, denn, sagt er, das objektive Band, durch welches die Eigenthümlichkeit der Gestalt, der Farbe, des Geschmackes, des Geruches u. s. w. eines Dinges zu diesem Einen Dinge verbunden werden, desgleichen dasjenige, welches die Wirkung an die Ursache knüpft, und ebenso die Beziehung eines Wahrgenommenen auf ein Existirendes sind uns nicht in der Weise in der Wahrnehmung gegeben wie z. B. die räumlichen und die zeitlichen Verhältnisse der Erscheinungen. Allein das Erkenntnißvermögen nimmt nach Beneke diese Formen doch nicht aus sich selbst. Es findet dieselben vielmehr, wie er glaubt, in dem innerlich Wahrgenommenen und überträgt sie von hier auf die Außendinge; im Selbstbewußtsein sind uns sowohl die Verhältnisse des Ineinander und der Kausalität, als auch das wirkliche Sein des Wahrgenommenen gegeben, hier liegt uns unser Sein, das die Mannigfaltigkeit unserer Zustände verknüpfende Band und ein wahres Durch-

etwas, ein innerlich nothwendiges Werden der Wirkung aus der Ursache unmittelbar vor. Diese Formen sind also zwar a priori der äußeren, aber nicht a priori aller Erfahrung.

Nicht nur die Annahme von Erkenntnißformen a priori, sondern auch die von Urtheilen dieses Ursprungs (deren Subjekts- und Prädikatsvorstellung jedoch aus der Erfahrung stammen) glaubt Beneke mit seiner Ueberzeugung, daß die einzige Quelle der Erkenntniß die Erfahrung sei, vereinigen zu können. Denn eine eigentliche Erkenntniß haben wir nach ihm erst da, wo wir der Existenz des Gegenstandes gewiß sind; es giebt aber Urtheile und zwar mit ihrem Gegenstande übereinstimmende, also wahre Urtheile, die nur ein Verhältniß zwischen Vorstellungen ausdrücken, ohne zu behaupten oder vorauszusetzen, daß dieses Verhältniß existire; es ist also kein Widerspruch, die Möglichkeit von eigentlichen Erkenntnissen a priori zu leugnen und die von Urtheilen a priori anzuerkennen. Aus Benekes Lehre vom Wesen des Urtheils kann man folgern, daß alle Urtheile a priori seien. Jedes Urtheil, behauptet er nämlich, ist seiner Natur nach analytisch. Wir haben in einem Urtheile niemals mehr als in seinem Subjekte für sich genommen; das Subjekt wird durch das Urtheil nur aufgeklärt. Allerdings giebt es kein Urtheil, welches nicht irgendwie eine Synthesis ausdrückte, sei es nun von Eigenschaften oder von Ursachen und Wirkungen oder von räumlichen oder von zeitlichen Verhältnissen oder von Vorstellungs- und Gefühlverhältnissen, oder wie sonst. Aber diese Synthesis stammt nicht aus dem Urtheilsakte, wird nicht durch diesen erzeugt. Vielmehr giebt das Urtheil nur gesondert und klarer an, was vorher mit Anderem zusammen und unklarer gegeben war. Das Urtheil darf von der Subjektsvorstellung nur aussagen, was in ihr enthalten ist; die Synthesis des Verschiedenartigen, welche sich daneben findet, muß schon vor dem eigentlichen Urtheilsakte für die Subjektvorstellung erworben worden sein. Ueberhaupt kann alles menschliche Denken nur aufklären, nur für eine deutlichere Auffassung hervorheben, was in den ihm anderswoher zur Verarbeitung gegebenen Materialien als Theil schon enthalten ist, aber keinen Vorstellungsinhalt aus sich selber schaffen; dem Logischen gehört nur die klarere und bestimmtere Ausprägung des Vorstellens an. Beneke selbst zieht indessen die Folgerung, daß alle Urtheile, da sie analytisch seien, auch a priori seien, nicht, ebenso wenig wie die andere, daß sie alle wahr seien und daß es mithin, da, wie er selbst sagt, Begriffe noch keine Behauptungen enthalten, solche vielmehr erst mit den Urtheilen eintreten, überhaupt keinen Irrthum geben könne. Doch gelten ihm, wie gesagt, auch nicht alle Urtheile für a posteriori. A priori sind zunächst alle diejenigen, welche zum Subjekte nicht die Dinge haben, die durch den Subjektsbegriff gedacht werden, sondern den Subjektsbegriff selbst, und in

welchen eine „logische“ Identität, eine Identität „nach Verhältnissen des Denkens, des Umfanges oder Inhaltes der Begriffe“ gedacht wird, wie z. B. „alles Rothe ist farbig“, welches nur ein anderer Ausdruck für das Urtheil über den Begriff Roth „Roth ist eine Farbe“ ist, oder „alle Körper sind ausgedehnt“. (Die Annahme, daß es solche Urtheile gebe, scheint freilich mit der oben erwähnten Behauptung, daß jedes Urtheil irgendwie eine Synthesis ausdrücke, nicht in Einklang zu stehen.) Weiter giebt es nach Beneke auch solche Urtheile a priori, die eine in ihrem Subjektsbegriffe liegende Synthesis ausdrücken und also einen Fortgang im Vorstellen anzeigen. Von dieser Art sind alle Urtheile der Arithmetik und der Geometrie; aber nicht bloß im Gebiete der räumlichen und der Größenverhältnisse, sondern auch in demjenigen der logischen, der moralischen, der allgemein psychologischen, der metaphysischen und anderer sind sie von der ausgedehntesten Anwendung. Auch in ihnen wird eine Identität gedacht (z. B. in dem Urtheile $7 + 5 = 12$ habe ich auf beiden Seiten dasselbe), aber nicht eine solche nach Verhältnissen des Denkens, sondern nach Verhältnissen des Gedachten oder Vorgestellten, nicht nach ideellen, sondern nach reellen Verhältnissen. Sie sind sämmtlich abstrakte Formeln oder Regeln oder Gleichungen, die sich für das Konkrete in allen Erfahrungen gültig erweisen müssen, „hypothetische Sätze, in welchen ausgesagt wird, daß, wenn sich das Eine findet (die Grundannahme, der eine Ausdruck der Gleichung), eben deshalb sich auch das Andere (die Konsequenz, der andere Ausdruck der Gleichung) finden müsse.“ Eine verständliche Erklärung der Möglichkeit dieser Urtheile läßt sich indessen aus den Bemerkungen und Betrachtungen, die Beneke an verschiedenen Stellen seiner Schriften ihnen theils im Allgemeinen, theils besonderen Arten derselben gewidmet hat, nicht entnehmen.

Als abstrakte Formeln, Gleichungen, hypothetische Sätze a priori sind nach Beneke auch alle strengen Schlüsse zu betrachten, sofern nämlich in ihnen gedacht wird, daß, wenn die Prämissen zutreffen, auch die Conclusio zutreffen müsse. Und zwar giebt es nach ihm zwei Arten von Schlüssen, analytische, die zu der ersten Art, und synthetische, die zu der zweiten Art der Erkenntnisse a priori gehören. Die analytischen sind diejenigen, welche dadurch zu Stande kommen, daß in einem gegebenen Urtheile an die Stelle des einen seiner Bestandtheile ein anderer gesetzt wird, und zwar auf Veranlassung eines zweiten Urtheils, welches ein Verhältniß zwischen dem früheren und dem neuen Bestandtheile angiebt. Sie führen in keiner Weise über das Gegebene hinaus, sondern dienen lediglich der Aufklärung der Erkenntniß. Die ihrem Unterschiede von den analytischen nach bisher von der Logik nicht erkannten synthetischen Schlüsse, durch die allein in allen Wissenschaften ein eigentlicher Fortschritt der Erkenntniß vermittelt wird,

sind solche, in deren Prämissen neben dem (durch den Urtheilsakt als solchen gedachten) Verhältnisse des logischen In-etwas synthetische Verhältnisse des reellen In-, Durch-, Mit-etwas ꝛc. vorgestellt werden, und welche diese in ihren Prämissen vorgestellten Verhältnisse kombiniren. Synthetisch schließe ich z. B. nach Zeitverhältnissen „Proklus lebte später als Jamblich, Jamblich später als Plotin, also lebte Proklus später als Plotin", nach Raumverhältnissen „der Winkel A ist größer als B, B größer als C, also ist A größer als C", von einer Eigenschaft auf die andere „die Thiere, welche lebendige Junge gebären, haben rothes warmes Blut, die Thiere mit rothem warmen Blute athmen durch Lungen, also athmen die Thiere, welche lebendige Junge gebären, durch Lungen", nach ursachlichen Verhältnissen „wenn gewisse feste Körper bis zu einem gewissen Grade erhitzt werden, so verflüchtigen sie sich in Dämpfe, und wenn Dämpfe bis zu einem gewissen Grade abgekühlt werden, so werden sie in Flüssigkeiten verwandelt, also wenn gewisse feste Körper in gewisser Weise behandelt werden, so werden sie in Flüssigkeiten verwandelt". Auch unmittelbare Folgerungen gehören hierher, z. B. „A ist älter als B, also ist er wenigstens nicht jünger", „der Winkel C ist kleiner als D, also gewiß nicht größer", „A ist größer als B, also B kleiner als A". „Wir haben hier unstreitig einen ganz anderen Charakter der Schlüsse. Es ist etwas durchaus Verschiedenes, wenn ich Begriffe dem Inhalte oder Umfange nach analysire (was ich vorher im Verhältniß zum Ganzen ausgesagt habe, jetzt im Verhältniß zu einem Theile aussage), und wenn ich Ursachen und Wirkungen zu einer weiter reichenden Kausalität zusammenreihe, oder Mittel und Zwecke aufeinander beziehe, oder Gefühle zu einem Gesammtgefühl kombinire, oder Raumanschauungen vergleiche, zusammensetze. Ueberall haben wir es mit dem Reellen zu thun, und in keiner Art mit logischen Verhältnissen; und wir haben also beiderlei Schlüsse entschieden auseinanderzuhalten, mögen wir sie auch immerhin im gewöhnlichen Denken und in der bisherigen Wissenschaft fortwährend zusammengeworfen finden. Allerdings kann auch hier der Schlußsatz elementarisch nicht mehr enthalten, als die für ihn kombinirten Prämissen zusammengenommen; soweit dies der Fall wäre, würde er ja unbegründet sein. Aber durch diese Schlüsse entsteht uns fortwährend ein Umfassenderes (während wir bei den analytischen Schlüssen eben nur Theile der Prämissen hatten); und dies kündigt sich auch darin an, daß wir für das Vorstellen oder Denken fortwährend Neues gewinnen." Uebrigens behält auch in Hinsicht dieser Schlüsse der Satz, daß das Denken nur aufklären kann, seine Gültigkeit. „Der Schluß erfolgt ganz unabhängig von dem logischen Denken, vermöge der jeder Klasse von Grundverhältnissen eigenthümlichen Kombinationsverhältnisse." „Dem logischen Denken gehört nur die Aufklärung oder das klarere bestimmtere Vorstellen

der einzelnen Glieder. Die Vergleichungen, Zusammenfassungen u. s. w., durch welche der Schluß zu Stande kommt, geschehen zwischen den Anschauungen (äußeren und inneren), den Zeit- oder Kausal- oder Eigenschaftsverhältnissen, den Gefühlen u. s. w., die wir in der Art, wie es die Natur der Sache mit sich führt, miteinander kombiniren. Das Logische also hat bei dem, worauf es für diese Schlüsse ankommt, gleichsam nur das Zusehen."

2. Die Psychologie.

Zwei erhabenen Zielpunkten, sagt Beneke in seiner Jubeldenkschrift auf die Kritik der reinen Vernunft, strebt die ganze neuere Philosophie von ihrem ersten Aufblicken an bis auf unsere Zeiten, trotz aller Hemmungen und vorübergehenden Abschweifungen, unaufhaltsam zu. Das Erste ist die Antiquirung der metaphysischen Methode, d. h. der Methode, welche aus bloßem abstrakten Denken oder aus selbstgebildeten Dichtungen eine Erkenntniß des Wirklichen erklügeln will. Ein demüthiger Schüler der geistigen Natur soll der Philosoph ebenso, wie der Naturforscher ein Schüler der äußeren Natur, werden, statt dieselbe aus selbsterdachter Weisheit herauskonstruiren zu wollen. Kein vermittelnder Vertrag ist zulässig mit der sogenannten philosophischen Spekulation; dieselbe muß ganz und gar ausgetrieben werden, wo es wahre Wissenschaft gilt. Der Mittelpunkt aber der sich dieser Forderung bewußten Philosophie — dies ist das Zweite —, die Sonne, von der alle übrigen philosophischen Wissenschaften ihr Licht empfangen, soll die Psychologie sein, und zwar eine, mit Ausschließung aller materialistischen oder metaphysischen Beimischungen, rein auf unser Selbstbewußtsein begründete Psychologie. Die gesammte übrige Philosophie soll nichts Anderes als angewandte Psychologie sein. Denn „das Logisch-Richtige und Unrichtige, das Schöne und das Häßliche, das Sittliche und das Unsittliche, das Recht und das Unrecht, und was sonst noch Problem der Philosophie werden kann, sind nur verschiedene psychische Bildungsformen; und mit der vollkommen klaren Erkenntniß der in allen Menschen gleichen Form und Entstehungsweise dieser Bildungen werden wir auch eine vollkommen klare und allgemein-gültige Erkenntniß für die Logik, die Aesthetik, die Moral, die Rechtsphilosophie gewonnen haben; ja selbst die inneren Kräfte und Gründe der Außendinge, soweit wir dieselben überhaupt zu erkennen im Stande sind, vermögen wir nur in Analogie mit unserem eigenen Seelensein zu erkennen, als dem einzigen Sein, welches wir überhaupt in seiner vollen Wahrheit und Innerlichkeit aufzufassen im Stande sind."

Den Gedanken, daß die Psychologie die philosophische Grundwissenschaft sein müsse, entwickelt ausführlicher die Schrift über die Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben. Die Philosophie, heißt es hier, soll die höchste Wissenschaft sein, die Wissenschaft der Wissenschaften. Ihr Gegenstand ist das Ganze, das All in seiner höchsten Einheit. Andererseits soll sie, wie die auf ein weit beschränkteres Objekt gerichtete Mathematik, eine Wissenschaft sein von allgemein-menschlicher Begründung, oder zu welcher die Materialien in jedem Menschen als solchem vollständig gegeben sind, und darum eine allgemein-gültige, deren Erkenntnisse für alle Menschen in gleichem Maße verbindlich und für Jedermann, welcher sich überhaupt darauf einlassen will, mit Nothwendigkeit zu erzwingen sind. Die erste dieser beiden Bestimmungen schließt aber keineswegs aus, daß die Philosophie einen besonderen nächsten Gegenstand oder einen Mittelpunkt haben könne, von welchem aus sie das Ganze übersehe. Vielmehr ist dies für endliche beschränkte Wesen, wie wir Menschen sind, unstreitig das natürlichere Verhältniß. Der nächste Gegenstand nun, von welchem aus der philosophirende Mensch das Ganze zu erfassen suchen kann, ist er selber, oder ist unser Selbstbewußtsein. Der Mensch ist sich unmittelbarer gegeben als irgend etwas Anderes, und die Erkenntniß unser selbst muß uns daher auch gewisser als irgend eine andere, ja die einzige unmittelbar gewisse sein. Jede andere kann erst von dieser aus Gewißheit erhalten. „Uns selbst allein erkennen wir in voller Wahrheit oder metaphysisch wahr: denn nur zur Erkenntniß unser selbst bringen wir, eben weil sie eine unmittelbare ist, keine etwas Fremdartiges einmischende und insofern entstellende Erkenntnißform hinzu. Von der gesammten Natur also vermögen wir nur Ein Ding, nämlich uns selbst aufzufassen, wie es an oder in sich selber wahrhaft ist, nur von diesem Einen Dinge die inneren Formen des Seins und Werdens, die inneren Entwickelungsgesetze zu erkennen; und in dieser Erkenntniß haben wir demnach die einzige Norm des höchsten Wahren, gegen die alles Andere gehalten, und mit der alle andere Erkenntniß verglichen werden muß, um ihr den Grad ihrer Wahrheit zu bestimmen." Die Nothwendigkeit, die Erkenntniß unser selbst in den Mittelpunkt der gesammten Philosophie zu rücken, ergiebt sich auch aus der von Locke und Kant so nachdrucksvoll geltend gemachten Erwägung, daß wir, wenn wir sicher sein wollen, nicht Unmögliches zu unternehmen oder uns in Hirngespinnste zu verlieren, uns nicht auf die Lösung irgend einer anderen schwierigeren Aufgabe einlassen dürfen, bevor wir geprüft haben, ob die Kräfte des menschlichen Geistes auch dazu ausreichen, und durch welche Kräfte die Lösung geschehen müsse. Aber nicht nur als Anfangs- oder Mittelpunkt, nicht nur als Grundlage für alle übrige philosophische Erkenntniß haben wir die Selbsterkenntniß

oder die psychologische zu betrachten, sondern alle übrige philosophische Erkenntniß können wir nur durch diese und in ihr gewinnen. Denn in den Begriffen aller übrigen philosophischen Wissenschaften denken wir nichts Anderes als psychische Produkte, welche demnach auch nur als solche in voller Wahrheit und Tiefe gewürdigt werden können. — Das Letztere sucht dann die genannte Schrift an den einzelnen philosophischen Disziplinen näher nachzuweisen. Von Interesse ist hier namentlich das, was sie über die Metaphysik sagt. Die Grundaufgabe der Metaphysik, meint sie, auf welche sich alle übrigen ihrer tiefsten Bedeutung nach zurückführen lassen, ist die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Vorstellen und dem Sein, dem Subjektiven und dem Objektiven, dem Inneren und dem Aeußeren. Wir vermögen aber dieses Verhältniß nicht von dem Objekte her, sondern nur von unserer Stelle oder von unserem Erkennen aus zu fassen. „Nur die Natur unseres Vorstellens kann uns Aufschluß geben über die Art und Weise, wie wir die Dinge vorstellen, und wie sich diese zu unserem Vorstellen verhalten. Nur uns selbst erkennen wir unmittelbar und ohne eine dem zu Erkennenden fremdartige Vermittelung; die Außendinge erkennen wir nur, inwiefern und inwieweit sie auf uns wirken; und so werden wir demnach, da wir uns nicht in die Dinge verwandeln, nicht die Dinge werden, und mit und in ihnen auf uns wirken können, nur aus uns selbst diese Wirksamkeit zu beurtheilen im Stande sein . . . Daher denn auch alle tiefer dringenden metaphysischen Ansichten von Platos Ideen bis auf Leibnizens Monaden und bis auf unsere Zeiten hin das innere (An=sich=) Sein der Außenwelt stets nicht anders zu denken gewußt haben, als in Analogie mit unserem eigenen inneren Sein . . . Die gesammte Außenwelt erkennen wir ihrem inneren Wesen nach, oder wie sie unabhängig von ihrer Wirksamkeit auf uns in sich selbst ist, nur insoweit, als unser eigenes Innere oder der Gegenstand unseres Selbstbewußtseins, mit derselben einstimmig, ein Gleichniß, ein Symbol derselben ist."

Für die Forderung, daß die Psychologie sich lediglich an die in unserem Selbstbewußtsein vorliegenden Thatsachen halte und sich keiner anderen als der allgemein=naturwissenschaftlichen Methode bediene, ist Beneke noch besonders gegen Herbart, der ihre Grundlage in der Verbindung von Erfahrung, Metaphysik und Mathematik gesucht hatte, eingetreten, namentlich in einer Rezension von Herbarts Schriften und in einem seinen „Beiträgen zur Seelenkrankheitskunde" vorgesetzten Schreiben an Herbart über die Frage „Soll die Psychologie metaphysisch oder physisch begründet werden?" Uebrigens bekennt er Vieles von Herbart gelernt zu haben und rühmt ihn, daß er „ebenfalls statt der gewöhnlichen unwissenschaftlichen psychologischen Methode eine wissenschaftlich begründete gefördert und mit bewunderungswerthem Scharfsinn erstrebt habe".

Obwohl nun Beneke einen Hauptgrund dafür, daß die Psychologie bisher so weit hinter den übrigen Naturwissenschaften zurückgeblieben sei, in ihrer Anlehnung an die Metaphysik erblickte, sind doch die grundlegenden Erörterungen, mit denen er selbst ihre Darstellung beginnt, unverkennbar metaphysischer Natur. Voraussetzend, daß Alles, was wir durch die innere Wahrnehmung, das unmittelbare Selbstbewußtsein, erfassen, neben diesem Wahrnehmen oder Bewußtsein an sich existire, schließt er auf das Dasein von dem Bewußtsein vorhergehenden Kräften, durch die es hervorgebracht werde, und eines aus diesen Kräften, die miteinander auf das Innigste Eins seien, bestehenden immateriellen Wesens, einer gleichsam hinter dem Ich stehenden Seele. Die Vorstellung des Ich, findet er in Uebereinstimmung mit Herbart, sei uns nicht angeboren, sondern bilde sich sehr allmählich infolge der Verknüpfung des Einzelnen, was wir in unserem Bewußtsein als ineinander seiend und als eines durch das andere gewirkt wahrnehmen; angeboren sei hierfür weiter nichts als die allgemeine Einheit des Seelenseins. Die paradoxe psychologische Hypothese Fichtes, zu der er freilich beinahe mit Nothwendigkeit durch den damaligen Entwickelungsgang der deutschen Philosophie getrieben worden sei, daß das Ich die Urkraft der menschlichen Seele, das Ursprüngliche, das Erzeugende für alles Andere sei, sei ein höchst unglücklicher Gedanke gewesen, denn der Begriff des Ich sei einer der zusammengesetztesten und abgeleitetsten. Den Materialismus andererseits glaubt er mit dem Hinweise auf die Ungleichartigkeit der psychischen Entwickelungen, die wir innerlich, und des Materiellen, das wir äußerlich wahrnehmen, widerlegen zu können; doch soll damit nicht, der Metaphysik vorgreifend, die Möglichkeit geleugnet werden, daß der materielle Leib eine bloße Erscheinung und das ihm zu Grunde liegende Ansichseiende mit der Seele identisch sei.

Stimmt Beneke in der allgemeinen Annahme einer immateriellen, mit Kräften oder Vermögen ausgerüsteten Seele mit der älteren Psychologie überein, so trennt er sich alsbald gänzlich von dieser in der näheren Bestimmung dieser Annahme. Er vertheidigt die Annahme von Seelenvermögen überhaupt gegen Herbart, der sie als sich widersprechend und nichtssagend nachzuweisen gesucht hatte, findet aber dessen Angriffe, soweit sie sich nur gegen die bisherige Gestaltung jener Lehre richten, im Wesentlichen begründet. Die bisherigen Grundhypothesen bezüglich der Seelenvermögen sind, wie er glaubt, aus zwei ganz irrigen Annahmen entstanden. Erstens wurde vorausgesetzt, daß gewisse Formen, die sich an den Entwickelungen der ausgebildeten Seele finden, die Formen des Verstehens, des Urtheilens, des Begehrens, des Wollens, des Vernünftigen u. s. w., schon in Vermögen oder Kräften der noch unausgebildeten Seele, in einem angeborenen Verstande, einer angeborenen Urtheilskraft, einem angeborenen Willen u. s. w.,

vorgebildet sein müßten. Es ist aber vielmehr erst zu untersuchen, ob diese Formen nicht vielleicht überhaupt erst später entstanden sind und ursprünglich gar nicht in der Seele existirten, auch nicht in Vermögen oder Kräften. Und die hierauf gerichtete Untersuchung zeigt, daß dem in der That so ist, daß alle Formen, die wir in der ausgebildeten Seele wahrnehmen, erst durch eine längere Reihe von dazwischen liegenden Prozessen erzeugt werden. Wurde durch diesen ersten Fehlgriff die psychologische Forschung in Betreff des Qualitativen abgeschnitten, so durch einen zweiten in Betreff des Quantitativen. Derselbe besteht darin, daß man für alle Seelenentwickelungen, die in ihrer Form miteinander übereinkommen, ein einziges Grundvermögen oder eine Gesammtkraft annahm, durch welche sie gewirkt werden sollten. Man ordnete die in unmittelbarer Beobachtung aufgefaßten Seelenentwickelungen nach gewissen Aehnlichkeiten in eine größere oder kleinere Anzahl von Gruppen, und nahm für jede von ihnen, eben der überwiegenden Einstimmigkeit der darin verbundenen Erscheinungen wegen, einen gemeinsamen inneren Grund an, den man mit dem Namen einer Kraft oder eines Vermögens bezeichnete. Da z. B. die Erfahrung lehrt, daß früher gebildete Vorstellungen mit der Erinnerung an ihr früheres Gebildet-sein reproduzirt werden, und die auf diese Weise reproduzirten Vorstellungen sich, wie durch ihre Entstehungsweise, so auch durch ihre Bildungsform sowohl von den ursprünglich produzirten als auch von den aus anderen inneren Entwickelungen hervorgegangenen Seelenthätigkeiten unterscheiden, so faßte man alle Gebilde dieser Art zu einer besonderen Gruppe zusammen und nannte die für ihre Erklärung angenommene innere Grundkraft Erinnerungsvermögen. Oder da eine Gruppe von Vorstellungen, die Begriffe, sich durch ihre Klarheit auszeichnen und infolge dessen geeignet sind, uns auch andere, dem Inhalte nach ihnen gleichartige, aber weniger klare Vorstellungen klar zu machen, indem sie zu ihnen hinzutreten, so nahm man eine besondere Kraft für sie an, die man mit dem Namen Verstand bezeichnete, und eine andere, die Urtheilskraft, durch welche die Anwendung der Verstandesthätigkeiten oder Begriffe zum deutlicheren Vorstellen des ihnen Gleichartigen möglich werde. Allein daraus, daß Seelenentwickelungen logisch oder für unser Vorstellen Eins (einstimmig) sind, folgt doch noch keineswegs, daß sie auch reell oder in ihrer psychischen Grundlage Eins (unmittelbar zusammenhängend) sein müssen. Erwägt man, daß man sich einiger früher gebildeter Vorstellungen zu erinnern vermag, anderer nicht, daß derselbe Mensch das Eine gut, das Andere schlecht versteht, das Eine kräftig, das Andere unkräftig will, und andere Thatsachen dieser Art, so wird man vielmehr zu dem Ergebnisse kommen, daß es für jede einzelne Vorstellung ein besonderes Gedächtniß giebt, und daß die ausgebildete Seele nicht Einen Verstand, Eine Urtheilskraft, Einen

Willen u. s. w., sondern Tausende von Verstandeskräften, Urtheilskräften, Willensvermögen u. s. w. hat.

Die ursprünglichsten und einfachsten Vorgänge nun, auf welche die Psychologie zurückgehen muß, erkennt Beneke in den sinnlichen Empfindungen und Wahrnehmungen. Die ursprünglichsten und einfachsten Kräfte der menschlichen Seele oder die Urvermögen derselben sind also diejenigen, durch welche sie sinnliche Empfindungen und Wahrnehmungen hervorbringt. Die Wirksamkeit dieser Urvermögen besteht aber näher darin, daß sie gewisse äußere Elemente, Reize oder Eindrücke, aufnehmen, sich aneignen und in psychische Elemente verwandeln. Solange und soweit die Urvermögen sich noch nicht mit Reizen erfüllt haben, sind sie wesentlich Strebungen, d. h. sie streben zu dieser Erfüllung als zu der ihnen durch ihre Natur bestimmten Ergänzung auf. Nach dem Größenverhältnisse der beiden Faktoren der Empfindung lassen sich im Allgemeinen fünf Reizungs- oder Erfüllungsverhältnisse unterscheiden. Entweder nämlich ist der Reiz zu gering für das ihn aufnehmende Vermögen, oder gerade angemessen zur Ausfüllung, oder von ausgezeichneter Fülle, gleichsam überfließend, ohne doch schon irgendwie ein übermäßiger zu sein, oder ein allmählich zum Uebermaße anwachsender, oder endlich ein auf einmal als ein übermäßiger auftretender. Im ersten Falle entstehen Empfindungen von Unlust, im zweiten die gewöhnlichen Wahrnehmungen, im dritten Lustempfindungen, im vierten Ueberdruß, im fünften Schmerz. Jede Empfindung dauert so lange fort, bis sie infolge besonderer Ursachen aus dem Bewußtsein oder der erregten Seelenentwickelung verschwindet. Es bleibt dann aber von ihr, sowie überhaupt von jedem Bewußtseinsvorgange nach seinem Verschwinden, in der unbewußten Seele etwas zurück, eine Spur, aus der neue psychische Gebilde, z. B. Einbildungsvorstellungen, hervorgehen können, und die also eine Angelegtheit in der Seele bildet. Jede derartige Spur besteht, wie die Empfindung, deren Spur sie ist, aus zwei Elementen: dem Vermögen, welches die Empfindung hervorbrachte, und dem zu einem psychischen Elemente gewordenen Reize. Da nun jedes Urvermögen nach dem Verschwinden einer von ihm erzeugten Empfindung doch als Spur mit dem es ausfüllenden Reize verbunden bleibt, also nicht mehr im Stande ist, einen Reiz aufzunehmen, so ist es durch die Empfindung verbraucht. Mithin setzt die Erzeugung jeder neuen sinnlichen Empfindung ein neues Urvermögen voraus, und wir müssen daher für die Erklärung unseres Seelenlebens so viele sinnliche Urvermögen zu Grunde legen, nicht nur als es Arten von Empfindungen giebt, sondern als im Verlaufe unseres Daseins elementarische sinnliche Empfindungen von uns gebildet werden. Die Urvermögen sind aber nicht sämmtlich von Anfang an in der Seele, sondern diejenigen, welche an die Stelle verbrauchter treten, bilden sich der

Seele erst nach dem Verbrauche jener an. Die aus der Seele selbst stammenden sinnlichen Urvermögen und die von außen aufgenommenen Reize sind die einzigen Gattungen psychischer Elemente. Die Kräfte oder Vermögen der ausgebildeten Seele bestehen aus den Spuren der früher erregten Entwickelungen und zuletzt der sinnlichen Empfindungen. Angeboren sind also dem Menschen nur die ersten sinnlichen Urvermögen und gewisse Entwickelungsgesetze; alles Uebrige in unserer Seele entwickelt sich erst aus diesem Angeborenen. Diese ganze Entwickelung läßt sich auf vier Grundprozesse zurückführen. Zwei derselben sind schon angegeben: sie bestehen darin, daß die Seele infolge von Eindrücken oder Reizen sinnliche Empfindungen und Wahrnehmungen hervorbringt, und daß sich ihr fortwährend neue Urvermögen anbilden. Ein dritter beruht darauf, daß die Verbindung von Vermögen und zu psychischen Elementen gewordenen Reizen bald eine festere, bald eine weniger feste Durchdringung dieser beiden Gattungen von Elementen zeigt, und daß daher diese Elemente in den vielfachsten Verhältnissen von einem Gebilde auf das andere übertragen werden können (woraus sich z. B. die Steigerungen, welche unser gesammter Vorstellungskreis durch die Gemüthsbewegungen der Freude, des Enthusiasmus, der Liebe, des Zornes u. s. w. erfährt, sowie die Herabstimmungen desselben durch Kummer, Furcht u. s. w. erklären). Das Gesetz dieses Prozesses lautet: alle Entwickelungen unseres Seins sind in jedem Augenblicke unseres Lebens bestrebt, die in ihnen beweglich gegebenen Elemente gegeneinander auszugleichen. Viertens endlich ziehen gleiche Gebilde (Entwickelungen, Thätigkeiten, Akte) der Seele einander an oder streben miteinander nähere Verbindungen einzugehen, und ebenso ähnliche nach Maßgabe ihrer Aehnlichkeit.

Nach diesen vier in der Natur der Seele gegründeten Gesetzen geht also nach Beneke aus den sinnlichen Empfindungen das ganze Seelenleben hervor, und zwar geschieht dies in der Art, daß überall im psychischen Geschehen der strengste Kausalzusammenhang besteht. Auch die Willensentscheidungen und Handlungen des Menschen sind hiervon nicht ausgenommen. „Wer mit der Stärke und den Verknüpfungsverhältnissen der inneren Angelegtheiten eines Menschen und mit den in einem gewissen Falle auf denselben erfolgenden Einwirkungen vollständig bekannt wäre, würde den Erfolg der daraus hervorgehenden inneren Bewegungen oder das Handeln dieses Menschen mit der vollsten Gewißheit voraussagen können. Inwieweit uns jene Momente unbekannt sind, insoweit ist auch dieser Erfolg uns unbekannt, ist dieses und ist jenes möglich, obgleich doch, inwiefern durch die Gesammtheit jener Momente der Erfolg nothwendig bestimmt ist, in Wirklichkeit nur Eines von beiden möglich ist.“ Von der metaphysischen Freiheit, die hiermit schlechterdings geleugnet wird, muß aber die psychologische, d. i. die Unabhängigkeit des Willens von dem Aeußeren in mora-

lischer Hinsicht, unterschieden werden. Diese ist im vollsten Maße zuzugestehen, denn überhaupt vermögen in moralischer Beziehung die äußeren Umstände an und für sich über den Menschen nicht das Mindeste, und nie liegt in ihnen die versuchende Kraft, sondern das Versuchende ist stets das Herz des Menschen, und allein die inneren Angelegtheiten seiner Seele geben den äußeren Umständen Kraft über ihn. Die Voraussetzung des strengsten Kausalzusammenhanges im ganzen Seelenleben steht auch nicht der Möglichkeit der sittlichen Freiheit entgegen, welche besteht in einer so überwiegenden Begründung des Sittlichen im Menschen, daß allein durch dieses das gesammte Wollen und Handeln des Menschen bestimmt wird, so daß das sittliche Handeln mit Nothwendigkeit erfolgt, das unsittliche durchaus unmöglich ist.

Da die gesammte Entwickelung der menschlichen Seele ein Produkt ist aus dem Zusammenwirken der ursprünglich in ihr gegebenen Urvermögen und der auf diese einwirkenden äußeren Eindrücke oder Bildungsmomente, so müssen sich, nach Beneke, auch alle Eigenthümlichkeiten, durch welche sich eine ausgebildete Seele von der anderen unterscheidet, alle Eigenthümlichkeiten der Talente, Fertigkeiten, Neigungen, Charaktere u. s. w. auf gewisse Eigenthümlichkeiten eines dieser Faktoren oder beider zusammengenommen zurückführen lassen. Dies gilt auch in Beziehung auf den Unterschied der Menschen- und der Thierseele. Es ist aber der menschlichen Seele eigenthümlich und wesentlich eine höhere Kraft der Urvermögen in der Auffassung und Aneignung der Reize, sowie in dem inneren Beharren der durch die Reizungen begründeten Entwickelungen, während sich die Reizempfänglichkeit nicht nur bei vielen Thieren in gleicher, sondern bei einigen selbst in größerer Vollkommenheit findet, und die Lebendigkeit bei Menschen wie bei Thieren in den mannigfachsten Graden vorkommt. Durch das vollkommenere innere Beharren wird für die psychischen Entwickelungen (Thätigkeiten, Akte, Gebilde) des Menschen ein Anwachsen der Stärke, der Klarheit und der Zusammenbildungen ins Unendliche hin möglich gemacht, und in Verbindung hiermit, aber auch nur in Verbindung hiermit, werden dann allerdings auch die Hände, die Sprache und die längere Kindheit für die Ausbildung des menschlichen Geistes von nicht geringer Bedeutung. Dieser Vorzug des Menschen vor den Thieren wird am besten dadurch bezeichnet, daß jenem eine geistige Sinnlichkeit zugeschrieben wird. Der Ausdruck Sinnlichkeit nämlich bezeichnet für die Vermögen die Fähigkeit, Reize von außen aufzunehmen, und für die Gebilde das Enthaltensein frisch aufgenommener Reize in ihnen. Bei diesem Ausdrucke aber bleibt der innere Charakter der aufnehmenden Vermögen durchaus unbestimmt, und dieser innere Charakter zeigt sich nun eben in der Art, daß die Urvermögen bei dem Menschen geistig, d. h. ein klareres, bestimmteres, umfassenderes Bewußtsein

zu erzeugen fähig, bei den Thieren ungeistig, d. h. hierzu unfähig sind. Man kann sich, um die Vorzüge der menschlichen Seele vor den Seelen der Thiere zu bezeichnen, auch des Wortes Vernunft bedienen. „Hierbei hat man aber keineswegs etwa an ein besonderes angeborenes Grundvermögen der menschlichen Seele zu denken ... und noch weniger an ein bestimmtes angeborenes System von Ueberzeugungen oder gar von Sätzen; sondern die Vernunft in substantieller Bedeutung dieses Wortes, oder inwiefern sie in der Seele als ein Besonderes existirt (nicht bloß als eine Form oder Eigenschaft an mehreren), begreift die Gesammtheit der höchsten und zugleich tadellos gebildeten Produkte des menschlichen Geistes in allen Formen, ist also in keiner Art am Anfange gegeben, sondern in allen ihren Bestandtheilen ein Gewordenes, und zwar, wie aus der höheren Ausbildung derselben erhellt, ein durch eine sehr große Reihe von Entwickelungen Gewordenes." Nimmt man das Wort Vernunft in der attributiven Bedeutung, in der es diejenige Eigenschaft der menschlichen Seele bezeichnet, durch welche die Erzeugung der höheren, die Vernunft in substantieller Bedeutung ausmachenden psychischen Gebilde möglich wird, so ist die Vernunft mit der Geistigkeit der menschlichen Seele gleichgeltend.

Zu demjenigen, was sich aus den ursprünglichen Empfindungen entwickelt, ohne daß etwas Neues oder Fremdes hinzukäme, gehört auch das Bewußtsein. In der Fähigkeit, Bewußtsein und höheres geistiges Bewußtsein zu erzeugen, besteht die tiefste Grundeigenthümlichkeit der menschlichen Seele, gleichwie die Grundeigenthümlichkeit des Magnetes in der Kraft, Eisen anzuziehen, besteht. Aber diese Fähigkeit ist doch keine von den Urvermögen des sinnlichen Empfindens verschiedene Kraft. Die der Seele angeborene Anlage für das Bewußtsein besteht in nichts Anderem als der höheren Kräftigkeit der Urvermögen. Die Empfindungen der zuerst zum Leben erwachenden Seele sind noch nicht bewußte. Aber das, was das Grundwesentliche der mit Bewußtsein ausgestatteten Thätigkeiten ausmacht, muß doch schon in den elementarischen Empfindungen vorhanden sein, nur noch zu einfach und gleichsam eingehüllt, als daß es hier schon als Bewußtsein zu bezeichnen wäre. Nur ein Minimum des Bewußtseins mit anderen Worten, welches selbst noch nicht mit diesem Ausdrucke belegt werden kann, oder der Keim des Bewußtseins kommt schon den ersten Empfindungen zu. Die Fortbildung zum Bewußtsein ist eine Folge der gleichartigen Vervielfachung des des Bewußtseins noch ermangelnden Elementarischen, welche darauf beruht, daß das einmal in der Seele Gewordene, auch nachdem es als Erregungszustand verschwunden ist, doch als Spur in ihr verharrt. Empfindungen derselben Art werden hundert- und tausendmal erzeugt, und verschmelzen, zufolge jenes Gesetzes und desjenigen der Anziehung im Verhältnisse der Gleichartigkeit, miteinander zu Gebilden, welche das Ursprüng-

liche hundert- und tausendfach, und demnach in hundert- und tausendfacher Steigerung seiner Vollkommenheit enthalten, und in dieser Steigerung entwickelt sich auch der Keim des Bewußtseins zu immer klarerem und bestimmterem Bewußtsein. Das auf diese Weise entstandene Bewußtsein ist in jedem psychischen Akte, der damit ausgestattet ist, näher ein zwiefaches: Bewußtsein von dem, was die Seele rein äußerlich aufgenommen hat, und Bewußtsein von ihrem Innern oder von dem, was sie selbst in ihre Akte hineingiebt und in denselben entwickelt, — von dem Objektiven und dem Subjektiven. Bei der einfachsten sinnlichen Empfindung sind wir uns theils des Gegenständlichen bewußt, wodurch sie veranlaßt ist, und theils des Zustandes, der Stimmung, die hierdurch für uns bedingt worden ist. — Von diesem zwiefachen Bewußtsein, welches ganz einfach als Stärke des psychischen Seins erklärt werden kann und also eine Eigenschaft an den Seelenakten ist, so daß dafür Bewußtheit eine bessere Bezeichnung als Bewußtsein wäre, ist nun aber eine weitere Seelenthätigkeit zu unterscheiden, die ebenfalls Bewußtsein genannt wird und zwar, da sie aus jenem durch eine gewisse Steigerung entsteht, mit Recht: die innere Wahrnehmung. Dieses höhere Bewußtsein findet sich nicht unmittelbar an den einzelnen Seelenakten als Eigenschaft, sondern kommt zu den schon bewußten als ein Bewußtsein *von ihnen* oder *über sie* hinzu, und zwar wird es gewirkt durch einen zweiten Seelenakt, welcher den ersten (den mit der Eigenschaft der Bewußtheit ausgestatteten) appercipirt oder in Beziehung auf ihn das Wahrnehmungsvermögen, den inneren Sinn, ausmacht. Es kann daher, im Gegensatze zu dem zuerst erläuterten adjektivischen, substantivisches oder substantielles genannt werden. Die appercipirenden Seelenakte sind Begriffe psychischer Qualitäten oder Formen oder Verhältnisse, die der Seele entstehen, indem sich das adjektivische Bewußtsein jener psychischen Gebilde seinem subjektiven Bestandtheile nach stärker, klarer und bestimmter ausbildet (gleichwie ihr Begriffe von Aeußerem dadurch entstehen, daß das adjektivische Bewußtsein der Empfindungen sich seinem objektiven Bestandtheile nach, also inwiefern es Bewußtsein eines Gegenständlichen ist, nach den Gesetzen der Anziehung und Verschmelzung ausbildet). Demnach besteht das innere Wahrnehmen darin, daß ein solcher appercipirender Begriff zu einem mit ihm einstimmigen konkreten psychischen Akte hinzukommend (z. B. zu einer bestimmten angenehmen Geruchsempfindung der allgemeine Begriff einer solchen) das diesem letzteren angehörende adjektivische Bewußtsein verstärkt und aufklärt. Wir finden also bei der inneren Wahrnehmung dem Wesentlichen nach die Grundform, die sich in bestimmterer Ausprägung beim Urtheil zeigt. Die besonderen Empfindungen, Gefühle, Bestrebungen u. s. w. (das Appercipirte) nehmen dabei die Stelle des Subjekts, die appercipirenden Begriffe oder die inneren Sinne die Stelle des Prädikates

ein. „Wenn auch ein eigentliches Vorstellen oder das diesem eigenthümliche klar-bestimmte Bewußtsein erst hiermit eintritt: so tritt doch keineswegs erst hiermit ein Bewußtsein vom Subjektiven überhaupt ein. Vielmehr in weniger klarer und bestimmter Ausbildung findet sich dasselbe schon viel früher, ja dem Keime nach (wie bemerkt) schon in der elementarischen sinnlichen Empfindung; von welcher aus es sich nur immer mehr und mehr steigert, so daß die Ausbildung der inneren Sinne in der bezeichneten Art lediglich dem bisher Dagewesenen das Siegel aufdrückt." In einem ganz analogen Verhältnisse, wie zu der subjektiven Seite der Bewußtheit der sinnlichen Empfindungen die innere, steht zu der objektiven Seite die äußere Wahrnehmung. — Wie die Bewußtheit der sinnlichen Empfindungen oder anderer psychischer Akte noch nicht innere Wahrnehmung ist, so ist diese als solche noch nicht Selbstbewußtsein, Bewußtsein des Ich. Dieses entsteht erst aus jener, ist eine Fortsetzung derselben. Es ist die innere Wahrnehmung eines Aggregates psychischer Gebilde, deren Verknüpfung den Charakter innerer Nothwendigkeit trägt, indem die einzelnen ineinander und eines durch das andere gewirkt sind, mit der näheren Bestimmung, daß diese Verknüpfung selbst wahrgenommen wird, und daß sich hierbei die Identität (das zu Einem und demselben Gehören, das unmittelbare Ineinander-sein) des Vorstellenden (der appercipirenden Begriffe, durch welche die Wahrnehmung geschieht) und des Vorgestellten kundgiebt. Das Vorgestellte und das Vorstellende sind im Selbstbewußtsein keineswegs einerlei, sondern, obgleich auf das Innigste in Einem Sein vereinigt und überdies qualitativ gleichartig, doch numerisch voneinander verschieden. „Schon ursprünglich ist allerdings unser gesammtes Seelensein . . . in der innigsten Einheit gegeben. Aber nicht um diese allgemeine und unbestimmte Einheit handelt es sich, sondern um die unmittelbaren und bestimmt ausgeprägten Verbindungen zwischen individuell ausgebildeten Akten und Eigenschaften. In dieser Art entwickelt sich unser Selbstbewußtsein sehr allmählich, und bei dem größten Theile der Menschen ihr ganzes Leben hindurch nicht einmal in einer Annäherung zur Vollständigkeit (d. h. daß sie sich alles in ihnen Vorgehenden und alles in ihnen Angelegten bewußt würden)."

3. Die Metaphysik.

Die Metaphysik Benekes wendet sich sofort, ohne zuvor den Begriff des Seins zu untersuchen, insbesondere ohne zu der Lehre Kants, daß das Sein kein reales Prädikat, sondern nur die Position eines Dinges sei, Stellung zu nehmen, der Aufgabe zu, „das Verhältniß zwischen dem Vorstellen und dem Sein (dem Erkennen und den erkannten Gegenständen,

dem Ideellen und dem Reellen, oder wie wir dasselbe sonst noch bezeichnen wollen) ganz im Allgemeinen zu bestimmen." Aus einer Betrachtung über den ontologischen Beweis, die sie in ihrem letzten Theile anstellt, scheint aber hervorzugehen, daß sie jener Lehre Kants ohne Vorbehalt beistimmt.

Einen ersten festen Punkt für die Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem Vorstellen und dem Sein findet sie in der Erwägung, daß wir, wenn uns von keiner Seite ein Sein gegeben wäre, auch nicht einmal den Begriff des Seins haben könnten, ja nicht einmal den des Vorstellens, da dieser den des Seins als nothwendiges Korrelatum voraussetzt. Es ist nämlich eine allgemein zugestandene Wahrheit, daß die Einbildungskraft in der ganzen Ausdehnung ihrer Wirksamkeit kein neues Material zu erschaffen, nichts absolut zu erdichten im Stande ist, und daß ebenso wenig der Verstand etwas absolut zu erdenken vermag. Alle produktive Phantasie produzirt nur der Form nach, durch Auflösung und Zusammensetzung des durch die Wahrnehmung Gegebenen, und ebenso kann all unser Denken nur zergliedern und wieder verbinden; den Elementen nach müssen sich alle Bestandtheile des Einbildens und des Denkens auf äußere oder innere Erfahrungen zurückführen lassen. Nun ist der Begriff des Seins oder der Existenz ein einfacher. Also muß uns das Sein oder die Existenz irgendwie in einer Anschauung gegeben, irgendwie erreichbar sein.

Das uns gegebene Sein, fährt Benekes Metaphysik fort, kann nicht das von Dingen außer uns sein, denn um ein solches zu erfassen, müßten wir uns unser selber ganz entschlagen und aus uns heraus zu den Dingen hinüber und in die Dinge hineinkommen, was ganz und gar unmöglich ist (vergleiche oben S. 558). Das unserem Vorstellen erreichbare Sein kann also nur unser eigenes sein. Und die Psychologie zeigt, daß wir in der That in der inneren Wahrnehmung uns vorstellen, wie wir an und für uns selber sind, nicht bloß, wie wir uns erscheinen. Zwar nicht unser ganzes Sein, aber ein Theil desselben, nämlich die aus dem unbewußten Seelensein hervorgehenden bewußten Entwickelungen, geht unmittelbar, ohne Zumischung einer fremden Form in die Wahrnehmungen des Selbstbewußtseins ein. Auch das Zeitverhältniß gehört dem wahrgenommenen Sein an und wird nicht erst durch das Wahrnehmen hinzugebracht. Der Idealismus in seiner neuesten Ausbildung behauptet freilich, daß in Hinsicht auf metaphysische Wahrheit die Wahrnehmung unser selbst keinen Vorrang vor derjenigen äußerer Dinge habe. Während bis dahin der Idealismus nur das Sein der Außenwelt in Zweifel gezogen oder geleugnet hatte, lehrte Kant, daß der innere Sinn, durch den wir uns selbst und unsere inneren Zustände auffassen, zu dem wahrgenommenen Sein eine fremdartige Form, die Zeit, hinzubringe, und daß uns mithin

unsere innere Wahrnehmung, ebenso wie die äußere, nichts als Phänomene gebe, das Sein-an-sich nach dieser Seite hin also ebenso wenig erreichbar für uns sei als bei der Auffassung der Außenwelt. Allein diese Behauptung hat, genauer betrachtet, keinen anderen Grund als eine falsche Parallele zwischen den äußeren Sinnen und dem sogenannten inneren Sinne, der, weil auch er Sinn hieß, in den gleichen Verhältnissen wie jene zu den wahrgenommenen Dingen stehen sollte. Kants Fehler war auch hier wieder, daß er aus bloßen Begriffen spekulirte, statt zu beobachten. Uebrigens widerspricht der so auf die Spitze getriebene Idealismus sich selbst. Denn wenn er behauptet, alles für ein Sein Ausgegebene sei ein bloßes Vorgestelltes, so erkennt er damit selbst etwas als ein nicht bloß Vorgestelltes, sondern ein Sein an, nämlich das Vorstellen selbst. Jedem Vorstellen kommt doch als Thätigkeit der menschlichen Seele ein Sein in dieser Seele zu: das ist dem allgemein-menschlichen Bewußtsein so unzweifelbar, daß es selbst von dem verstocktesten Skeptiker nicht geleugnet werden kann. Mögen wir also immerhin auf bloßes Vorstellen beschränkt sein: in diesem Vorstellen, das wir ohne Schwierigkeit wieder vorstellen können, haben wir ein Sein, und also ist Ein Sein wenigstens unbestreitbar in unserer Gewalt. Es ist aber leicht zu erkennen, daß dieses Verhältniß ganz dasselbe bleibt, wenn wir statt des Vorstellens ein Wollen, ein Fühlen nehmen. In jeder Thätigkeit unserer Seele, die wir vorstellen, ist uns ein Sein gegeben, und zwar nicht etwa als ein bloß Vorgestelltes, bloß Erscheinendes, sondern vielmehr als ein Sein, für welches das Verhältniß des Vorgestellt-werdens, in das es hineingezogen wurde, ein ganz zufälliges ist, als ein Sein, welches ebenso wohl hätte sein können, ohne vorgestellt zu werden (vergleiche oben S. 551, 558).

Wenn Beneke sich für die Behauptung, daß allem innerlich Wahrgenommenen ein von seinem Wahrgenommen-werden unabhängiges Sein, An-sich-sein, zukomme, auf seine Psychologie beruft, so kann man dagegen einwenden, daß seine Psychologie von Anfang an die Wahrheit dieser Behauptung voraussetze, daß also sein Beweis sich im Kreise bewege. Aber auch hiervon abgesehen, ist die Unabhängigkeit des innerlich Wahrgenommenen vom inneren Wahrnehmen, welche seine Psychologie bewiesen zu haben meint, gar nicht das, was Kant geleugnet hatte, indem er das innere Anschauen für ebenso unfähig, uns An-sich-seiendes kund zu thun, wie das äußere erklärt hatte. Denn was er inneres Wahrnehmen nennt, ist etwas durchaus Anderes als das innere Anschauen Kants. Unter innerem Wahrnehmen versteht er ja (vergleiche oben S. 565) nicht das bloße Bewußtsein psychischer Zustände oder Vorgänge oder Thätigkeiten, sondern die Reflexion auf die bereits zu Bewußtseinsinhalten gewordenen psychischen Gebilde, bestimmter das Auffassen derselben durch Hinzubringen ent-

sprechender Begriffe, während Kant inneres Anschauen jenes erste einfache Bewußtsein (das adjektivische Bewußtsein oder die Bewußtheit nach Benekes Bezeichnung) genannt hatte. Daß wir durch die Reflexion auf den Inhalt unseres Bewußtseins, mag sie nun Begriffe zur Anwendung bringen oder nicht, diese Inhalte nicht ändern, insbesondere nicht erst die Form der Zeit hinzubringen, würde Kant gar nicht bestritten haben. Was Kant leugnet, ist die Unabhängigkeit der Inhalte des von der Reflexion vorausgesetzten Bewußtseins von diesem Bewußtsein; er behauptet, daß sie diesem Bewußtsein nicht vorhergehen, sondern durch Affektion des inneren Sinnes in ihm entstehen und die ihm eigene Form, die Form der Zeit, annehmen. Dieser Behauptung einen Gegenbeweis gegenüberzustellen, hat Beneke in seiner Psychologie gar nicht versucht. Annehmend, daß in demjenigen, dessen wir uns ursprünglich bewußt sind, gewisse Thätigkeiten enthalten seien, die vom Bewußtsein überhaupt verschieden, also nicht Modi des Bewußtseins seien, und daß dazu die sinnlichen Empfindungen gehören, setzt er einfach voraus, daß diese Thätigkeiten und darunter die Empfindungen, wenn auch von ihnen die Eigenschaft einer keimartigen Bewußtheit unabtrennbar sei, doch nicht bloße Inhalte des Bewußtseins, sondern wirkliche Aeußerungen einer an sich seienden, gleichsam hinter ihrem Bewußtsein stehenden Seele seien.

Hat hiernach Beneke einen Beweis für die Lehre, daß uns die innere Wahrnehmung das wirkliche Sein psychischer Thätigkeiten verbürge, die von allem Bewußtsein verschieden seien, ebenso wenig erbracht, wie vor ihm Schleiermacher für dieselbe Lehre und Schopenhauer für die verwandte von dem zwischen dem Dinge an sich und seiner Erscheinung stehenden Willen, so wird man es dagegen als wohlbegründet anerkennen müssen, wenn er, unabhängig von seiner Psychologie, behauptet, daß das Bewußtsein oder Vorstellen, dessen wir uns bewußt sind, selbst kein bloßes Phänomen sei, und daß der Kantische Idealismus, indem er das wirkliche Sein des Vorstellens selbst voraussetze, und doch behaupte, wirkliches Sein sei uns schlechterdings unerreichbar, sich selbst widerspreche. Irrthümlich ist es indessen, wenn Beneke auch Fichte mit diesem Einwurfe getroffen zu haben glaubt. Fichte, sagt er befremdlicherweise, habe zu der Kantischen Argumentation keinen neuen Grund hinzugebracht, sondern sich ohne Weiteres darauf berufen, daß Kant alles Sein als für uns unerreichbar erwiesen habe. Er habe dann aber über Kant noch einen Schritt hinausgethan, indem er das Dasein von Dingen außer uns, welches Kant angenommen und sogar noch beweisen zu können geglaubt habe, und überhaupt jeden äußeren oder objektiven Faktor unserer Erkenntniß geleugnet und diese rein aus dem vorstellenden Subjekte, aus der schaffenden Thätigkeit des Ich abgeleitet habe. So habe er den Idealismus zur höchsten Spitze getrieben, über welche hinaus keine Steigerung weiter, sondern nur ein Umschwung

oder Umsturz zum Gegentheil hin möglich gewesen sei. Man mag immerhin die Lehre Fichtes insofern, als sie zur Erklärung der Erscheinung einer Außenwelt an die Stelle der uns affizirenden unräumlichen und unzeitlichen, in jeder Hinsicht für uns unvorstellbaren Dinge an sich eine bestimmte Einschränkung jedes individuellen Ich durch Gott setzt, idealistischer als diejenige Kants nennen. Aber man darf nicht übersehen, daß Fichte in Hinsicht des Ich-Bewußtseins den Kantischen Idealismus (Phänomenalismus) aufhob; denn von dem sich selbst vorstellenden Ich erklärte er ausdrücklich, daß es als sich selbst vorstellendes an sich sei, nur nicht in der Weise eines sich selbst fremden Dinges oder einer einem solchen Dinge anhaftenden Eigenschaft; und wie das sich selbst Setzen des Ich, galt ihm auch das Setzen des Nicht-Ich, das Vorstellen der Außenwelt und Alles, was er in der Wissenschaftslehre als zum Ich-sein gehörig nachgewiesen zu haben glaubte, nicht für bloßes Phänomen, sondern für wirkliches Sein, ohne daß er dadurch mit sich selbst in Widerspruch gerathen wäre, wie es Kant geschah, als er die Erkenntnißthätigkeiten, von denen die Kritik der reinen Vernunft berichtet, als etwas in der wirklichen, an sich seienden Welt Stattfindendes betrachtete.

Nachdem sie das Sein alles dessen, was wir innerlich wahrnehmen, festgestellt hat, untersucht Benekes Metaphysik, ob und inwieweit wir auch den äußeren Wahrnehmungen ein Sein unterzulegen berechtigt sind. Gegeben ist uns ein Sein augenscheinlich nur in der inneren Wahrnehmung. Bei allen anderen Vorstellungen haben wir es mit einem fremden Sein zu thun, in welches wir ebenso wenig hineinzukommen vermögen, wie wir aus uns selbst hinauszukommen, uns unser selbst zu entschlagen im Stande sind. Wie wir uns auch drehen und wenden mögen, so wissen wir von allen unseren äußeren Wahrnehmungen doch unmittelbar nur, daß sie unsere Wahrnehmungen, Veränderungen unseres Seelenseins sind. „Der Idealismus hat vollkommen Recht, daß uns die Wahrnehmungen der Außenwelt zunächst nur als unsere Wahrnehmungen gegeben sind, und daß wir, was wir auch diesen gegenüberstellen mögen, darin immer wieder nur unsere Vorstellungen haben. Jede Berufung auf eine unmittelbare Erfassung des Außenseins ist, und kann nichts Anderes sein, als eine Erschleichung." Können wir also überhaupt zu einem Wissen um ein Außensein gelangen, so kann dasselbe nur ein vermitteltes sein.

Es ist aber von vornherein wahrscheinlich, daß, wenn ein solches Wissen möglich ist, der Weg, der zu ihm führt, kein anderer sein werde, als der, auf welchem wir vor aller Philosophie zur Annahme einer Außenwelt gelangt sind, — daß der eigentlichen Grundlage oder dem wesentlichen Inhalte, den begründenden Motiven nach, diese Annahme bei dem Kinde in den ersten Lebenstagen, ja bei dem Hunde ganz auf dieselbe Weise wie

bei dem klar-denkendsten Philosophen gebildet werde. Untersuchen wir demnach zunächst, wie uns die unstreitig als Thatsache für unser Selbstbewußtsein gegebene Beziehung eines großen Theils von den Modifikationen unseres Seins auf ein anderes Sein entsteht, wie wir dazu kommen, ein Sein außer uns anzunehmen, so ergiebt sich Folgendes. Von allen Gegenständen der äußeren Wahrnehmung ist der erste, dem wir ein Sein unterlegen, unser Leib; wir legen demselben ein Sein unter, indem wir ihn als unseren Leib auf uns beziehen, das untergelegte Sein ist also das uns unmittelbar im Selbstbewußtsein gegebene, unser eigenes. Diese Beziehung auf unser eigenes Sein liegt nicht ursprünglich in den Wahrnehmungen unseres Leibes, sondern bildet sich erst infolge der Erfahrung, daß, während die übrigen Gegenstände unseres äußeren Wahrnehmens uns bald gegeben, bald nicht gegeben sind und ohne weiteres Verhältniß zu unseren innerlich wahrgenommenen Zuständen wechseln, unser Leib uns stets gegenwärtig ist und sich parallel mit dem, was uns unser Selbstbewußtsein darstellt, ändert. Z. B. das Kind fühlt einen gewissen unruhigen Trieb, und sogleich zeigt sich ihm in der Gesichtswahrnehmung von seinen Gliedern die Veränderung, welche wir Bewegung nennen; oder es empfindet einen Schmerz, und die sinnliche Wahrnehmung zeigt ihm seine Hand roth und geschwollen. Ursprünglich hat das Verknüpfungsverhältniß zwischen der Gestalt unserer Hand, die wir sehen, dem Tone unserer Stimme, den wir hören, und allen anderen Bestimmtheiten, die wir von unserem Leibe wahrnehmen, einerseits und unseren innerlich wahrgenommenen Zuständen andererseits nicht das Mindeste voraus z. B. vor dem Verknüpfungsverhältnisse, welches zwischen unseren inneren Zuständen und der Gestalt, dem Geräusche u. s. w. eines Wasserfalles eintritt, die wir in einem einzelnen Falle zufällig damit zugleich wahrnehmen. Aber ungleich den Wahrnehmungen, die wir von Dingen außerhalb unseres Leibes haben, assoziiren sich diejenigen, deren Gegenstand unser Leib ist, mit den inneren von unseren psychischen Zuständen vom ersten Lebensaugenblicke an, wachsen im Verfolge des Lebens immer inniger mit denselben zusammen, und treten dadurch, sehr allmählich, aus der Gesammtheit der übrigen als ein Spezifisches heraus. Die so gestiftete Assoziation erweist sich nun auch in Beziehung auf Dinge, die wir außerhalb unseres Leibes wahrnehmen, wirksam, in der Weise, daß wir Zustände, wie wir sie bei uns selbst innerlich wahrnehmen, also ein Seelensein, hinzuvorstellen. Zunächst verfährt das Kind unbewußt und instinktartig so in den Wahrnehmungen, die denen von seinem Leibe überaus ähnlich sind, den Wahrnehmungen von der Gestalt, der Stimme u. s. w. seiner Mutter, seines Vaters, der übrigen Menschen, welche es umgeben. Nach und nach erstreckt sich dann diese Unterlegung auf die ganze Welt. „Von den sinnlichen Wahrnehmungen

und Empfindungen von den uns ähnlichsten Menschen an, durch die von den uns unähnlicheren hindurch, bis zu denen von (vollkommeneren und unvollkommeneren) Thieren und von den Pflanzen und der anorganischen Welt hinab, findet sich eine stätige Abstufung der Gleichheit und Verschiedenheit, ohne daß an irgend einem Punkte eine scharfe Begrenzung gegeben wäre ... Die bezeichnete Assoziation also wird allmählich von einer Stufe dieser Abstufung zur anderen fortgepflanzt werden, und endlich alle bis zur untersten (der Bewegung und dem Rauschen des Eichbaumes, des Segels bei einem Sturme u. s. w.) durchmachen. Alle diese sinnlichen Wahrnehmungen und Empfindungen werden auf ein Sein bezogen: nicht bloß als subjektive Zustände, als Modifikationen unseres Seins, sondern als zugleich eine objektive Beziehung, eine Beziehung auf ein anderes Sein enthaltend betrachtet." „Auf der Grundlage der Verbindung, welche wir in unserem eigenen Sein zwischen dem uns Inneren und Aeußeren erkannt haben, legen wir auch allen übrigen äußeren Wahrnehmungen ein (für ihre Gegenstände) Inneres unter, welches dann für uns ein Aeußerliches oder Objektives ist." Die starke Gewißheit, die der so entstandenen Annahme eines Seins außer uns beiwohnt, erklärt sich daraus, daß sich gewisse Folgerungen und Erwartungen an sie anschließen, die immer neue und immer neue Bestätigungen erhalten, z. B. die Erwartungen, die das Kind mit dem Anblicke der Mutter verknüpft, indem sich ihm die Vorstellungen von der Nahrung, welche dieselbe ihm dargereicht hat, dem wohlwollenden Lächeln dabei, dem angenehmen Gesange, der Bereitwilligkeit, sonst noch seinen Bedürfnissen abzuhelfen, u. s. w. reproduziren. Es giebt recht eigentlich keinen Augenblick unseres wachen Lebens, in welchem nicht neue Bestätigungen dieser Art gewonnen würden.

Die hiermit gefundene Erkenntniß über die Art, wie wir dazu kommen, unsere äußeren Wahrnehmungen auf ein Sein außer uns zu beziehen, enthält nun in der That einen Beweis dafür, daß wir zu dieser Beziehung berechtigt sind. In logischer Ausbildung stellt sich derselbe als ein Schluß der Analogie dar, nämlich als der Schluß, daß, weil mit den sinnlichen Wahrnehmungen von unserem eigenen Körper ein Sein verbunden sei, auch den Wahrnehmungen von allen anderen (ähnlichen und zuletzt unähnlichen) Körpern ein Sein verbunden sein oder zum Grunde liegen müsse. In seiner ersten Grundlegung ist derselbe allerdings überaus schwach, aber prüfen wir ihn im Verhältnisse der Hypothese, so wachsen ihm, wie gezeigt wurde, so unendlich viele und so ununterbrochene Bestätigungen zu, daß er sich zu unerschütterlicher Gewißheit ausbildet. „Zu diesem positiven Begründungsverhältnisse kommt dann noch ein anderes von mehr negativem Charakter. Die sinnlichen Wahrnehmungen und Empfindungen nämlich enthalten gewisse Elemente, welche sich nicht aus

unserem Seelensein ableiten lassen; und da sie nun, wie Alles in der Welt, ihre Ursache haben müssen, so müssen wir dafür ein Außensein annehmen."

Es ergiebt sich aus diesem Beweise ohne Weiteres, daß wir das psychische Sein, auf welches wir von einem Gegenstande der äußeren Wahrnehmung schließen, als dem unserigen um so unähnlicher denken müssen, je weiter der Gegenstand in der Stufenreihe der Dinge von unserem Leibe absteht. Schon die thierischen Seelen sind, wie eine tiefer dringende Untersuchung unwidersprechlich lehrt, von den menschlichen so verschieden, daß wir keine einzige von ihren Thätigkeiten ebenso in uns zu erzeugen im Stande wären. Den Pflanzen dürfen wir als inneres Sein nur noch eine mit einer gewissen Empfänglichkeit und gewissen Vermögen der Rückwirkung, der Reproduktion, der umbildenden Produktion u. s. w. ausgestattete Lebenskraft zuschreiben, die nur in sehr ferner Analogie ihre Seele genannt werden kann, den Körpern der anorganischen Natur nur noch Kräfte, Thätigkeiten, Zustände mit mannigfachen Formen der Erregtheit oder Gespanntheit, der Förderung, der Hemmung, der Beschleunigung, der Verlangsamung, des Anstrebens u. s. w. Je weiter wir uns daher mit unseren Versuchen, das Ansichsein vorzustellen, auf welches die Objekte unseres äußeren Wahrnehmens hinweisen, von dem Menschen entfernen, um so weniger können wir für unsere Vorstellungen eine volle Uebereinstimmung mit diesem Sein in Anspruch nehmen, denn um ein Sein völlig so, wie es ist, vorzustellen, müssen wir es in uns nachbilden oder in uns werden lassen, und das können wir nur bei einem dem unsrigen sehr ähnlichen Menschensein. „Von diesem abwärts verlieren unsere An-sich-Erkenntnisse immer mehr und mehr an Bestimmtheit: die Farben werden blässer und fließen ineinander, die Formen verwirren sich: bis uns zuletzt, in den Vorstellungen der sogenannten unbelebten Natur, auch die allgemeinsten Umrisse entschwinden, und ein undurchdringliches Dunkel unserem Streben nach Erkenntniß sich entgegenstellt."

Da wir die Anschauung und den Begriff des Seins überhaupt von nichts Anderem hernehmen können als von dem uns gegebenen Sein, gegeben aber uns nur unser eigenes ist, so muß, wo wir sonst noch ein Sein annehmen, und wäre es auch noch so sehr vermittelt, diese Annahme den Grundelementen nach von der Selbstauffassung stammen. „Das psychische Sein mit seinen Formen ist das einzige, welches wir innerlich oder in seinem An-sich zu erkennen vermögen; und so können wir denn alles Andere innere oder An-sich-sein lediglich diesem analog denken." Hieraus folgt, daß dem gemäßigten Idealismus, der sich darauf beschränkt, das An-sich-sein des Körperlichen als solchen zu leugnen, Recht gegeben werden muß. Die äußeren Wahrnehmungen sagen uns nicht, wie die Dinge, die auf unsere

Sinne wirken, an sich sind, sondern nur, wie sie auf uns wirken, welche Eindrücke sie auf uns machen. Sie enthalten demnach ein objektives, von den Dingen stammendes Element und ein subjektives, nämlich die Kraft oder das Vermögen, durch welches wir den sinnlichen Eindruck aufgenommen, angeeignet, verarbeitet haben. Dies gilt in gleicher Weise von denen der primären Qualitäten (nach Lockes Bezeichnung) und denen der sekundären. Jene sind uns unmittelbar gerade in demselben Verhältnisse gegeben wie diese, nämlich gebildet auf der einen Seite aus Eindrücken, die uns von außen kommen, auf der anderen aus von uns hinzugegebenen Kräften. Die Ausdehnung, die Figur und die übrigen primären Qualitäten sind nicht minder wie die Farben, die Töne u. s. w. Produkte aus zwei Faktoren, einem objektiven und einem subjektiven, und dürfen nicht einem dieser Faktoren für sich gleichgesetzt werden. Und andererseits sind auch unsere Wahrnehmungen von den Farben und den übrigen sekundären Qualitäten objektiv begründet, denn es ist ja doch eine gewisse Eigenthümlichkeit des Dinges, welche bewirkt, daß dasselbe diese Bestandtheile des Lichtes verschluckt und diese anderen zurückwirft, während bei einem anderen Dinge dicht neben ihm vielleicht die entgegengesetzten Erfolge eintraten. Eine Zerlegung des Produktes in seine Faktoren ist in beiden Fällen unmöglich (vergleiche oben S. 549, 551).

Offenbar ist es Benekes Meinung, daß das ganze Psychische, dessen Dasein er durch einen Analogieschluß bewiesen zu haben glaubt, und das sich so weit erstrecken soll wie die Welt der körperlichen Erscheinungen, oder ein Theil desselben mit demjenigen identisch sei, was auf unsere Sinne wirkend in uns die Wahrnehmung körperlicher Dinge hervorrufe, mit dem ganzen Ansichseienden, was uns als materielle Welt erscheine. Denn wenn auch jener Analogieschluß die Annahme zuließe, daß jedes Ding an sich, welches in uns die Wahrnehmung eines Körpers hervorrufe, ein Nicht-Psychisches sei, mit welchem ein Psychisches verknüpft sei, so würde doch diese Annahme dem anderen Schlusse widersprechen, daß der Begriff des Seins überhaupt sich, wenn man seinem Ursprunge nachforsche, als identisch mit demjenigen des psychischen Seins erweise, und daß wir daher, wenn wir auf ein Außensein als die Ursache der nicht aus uns selbst stammenden Elemente unserer Wahrnehmungen schließen, auch dieses als ein psychisches denken müssen.

Wenn man nun unter der Seele eines Thieres oder Menschen (und nur die Thiere und Menschen haben nach Beneke eine eigentliche Seele) die Gesammtheit desjenigen Psychischen versteht, welches Thätigkeiten oder Zustände hervorbringt, deren sich dieses Thier oder dieser Mensch innerlich bewußt zu werden vermag, so sind bezüglich des Verhältnisses der Seele zum Leibe zunächst noch mehrere Annahmen möglich. Es könnte erstens sein, daß die Seele und das An-sich-seiende, welches sich der äußeren Wahr-

nehmung als Leib darstellt, völlig dasselbe wären, indem alle das An-sich des Leibes ausmachenden Kräfte unter Umständen Wirkungen hervorbrächten, deren sich die Seele innerlich bewußt würde, und umgekehrt alle Thätigkeiten oder Vorgänge oder Zustände, deren sich die Seele jemals innerlich bewußt würde, zugleich sich einer hinlänglich scharfen und in die verborgensten Theile des Leibes eindringenden äußeren Wahrnehmung darstellen müßten (die Denkthätigkeiten etwa als Schwingungen von Gehirntheilchen). Zweitens könnten die Seele und das dem Leibe zu Grunde liegende Psychische zum Theil identisch und zum Theil verschieden sein, sei es, daß bloß etwas zur Seele Gehörendes nicht auch zum An-sich des Leibes gehörte, sei es, daß bloß das An-sich des Leibes sozusagen über die Seele hinausragte, sei es, daß Beides der Fall wäre. Eine dritte Möglichkeit endlich wäre die, daß das Psychische, welches das An-sich des Leibes ausmacht, und die eigentliche Seele keinen Theil gemeinsam hätten; so daß weder jenes Psychische jemals Zustände oder Thätigkeiten erzeugte, deren die Seele sich innerlich bewußt werden könnte, noch jemals einem Zustande oder einer Thätigkeit der Seele etwas in der leiblichen Erscheinung korrespondirte. Beneke entscheidet sich (wenigstens in seinem „System der Metaphysik und Religionsphilosophie") für die zweite dieser beiden Annahmen, mit der näheren Bestimmung, daß das Psychische, dessen Erscheinung der Leib sei, ganz und gar auch zur Seele gehöre (wenn nämlich der Begriff der Seele in der eben angegebenen Weise bestimmt wird, also das Ganze der Kräfte bedeutet, deren Wirkungen dem beseelten Wesen wenigstens unter Umständen innerlich zum Bewußtsein kommen), aber nicht umgekehrt die Seele auch ganz und gar zu jenem Psychischen. Es giebt, behauptet er, keine Gattung von leiblichen Vorgängen, welche nicht, obgleich für gewöhnlich ohne Bewußtsein erfolgt, unter gewissen Umständen bewußt werden könnten. Z. B. die Verdauung wird von bewußten Empfindungen begleitet, wenn wir etwas Unverdauliches genossen haben oder unsere Verdauungssysteme krankhaft affizirt sind; der gewöhnlich unbewußten Aktionen des Herz- und Pulsschlages werden wir uns bei manchen Gemüthsbewegungen bewußt, u. s. w. An und für sich scheint es ihm auch nicht unmöglich, daß das, was in seinem An-sich-sein dem Selbstbewußtsein kund werde, und das, was den Sinnen als ein Räumlich-Ausgedehntes und Materielles erscheine, ganz und gar Eines und dasselbe seien und die Verschiedenheit nur eine solche der Auffassung sei. Aber er hält es doch — wohl weniger aus den Gründen, die er dafür anführt, als weil es ihm für den Glauben an die persönliche Unsterblichkeit günstiger zu sein scheint — für wahrscheinlicher, daß nur einem kleinen Theile dessen, was wir im Selbstbewußtsein erfassen, eine leibliche Erscheinung korrespondire. —

Auf die Untersuchungen über das Verhältniß zwischen dem Vorstellen

und dem Sein im Allgemeinen läßt Beneke — in dem zweiten Haupttheile seiner Metaphysik — solche über „die Formen und Verhältnisse des Seins“ folgen. „Manche Verknüpfungen unter unseren Vorstellungen, sagt er, machen, als rein innerlich gebildete, bloß auf subjektive Gültigkeit Anspruch; neben diesen aber finden sich andere mit Ansprüchen auf objektive Geltung. Es fragt sich also: sind diese Ansprüche gegründet? Woher stammen dieselben? Und wie können wir dieser Begründung und dieses Ursprunges sicher werden?“ Das Grundverhältniß für alle übrigen sieht er in demjenigen des Dinges und seiner Eigenschaften oder der Substanz und der Accidentien. „An dieses schließen sich dann als mehr äußerliche: Raum und Zeit, als mehr innerliche und aktive: die Kausalverhältnisse.“ Bezüglich der Begriffe des Dinges mit Eigenschaften und der Kausalität findet er, daß wir sie gleich demjenigen des Seins aus dem Selbstbewußtsein schöpfen und von unserem Seelensein auf das körperliche Sein übertragen (vergleiche oben S. 552). Im Selbstbewußtsein, sucht er mit Berufung auf seine Psychologie zu zeigen, ist uns zwar nichts außer den Accidentien, die wir von uns aussagen, gegeben, aber das Ding ist auch nichts über seine Accidentien hinaus; es ist die Gesammtheit der Accidentien, sofern dieselben nicht bloß zusammen sind, sondern in dem Verhältnisse des Ineinander stehen; und dieses Verhältniß der Accidentien liegt für die Auffassung des Selbstbewußtseins unmittelbar vor. Ebenso enthält das Selbstbewußtsein eine unmittelbare Anschauung des ursächlichen Zusammenhanges. Wenn Hume fragt, ob wir von der Hervorbildung einer Vorstellung vermöge eines Willensaktes uns rühmen dürfen ein unmittelbares Gefühl oder eine Erkenntniß zu besitzen, so darf dies dreist bejaht werden. „Sobald die erweckte Vorstellung ein Minimum des Bewußtseins erlangt hat, fühlen wir auch die Förderung ihres Bewußtwerdens durch ihre Verbindung mit dem Wollen: ein Uebergehen eines gewissen Elementes aus diesem in die erst halb bewußte Vorstellung, wodurch dann eben dieses halbe Bewußtsein zu einem vollen gesteigert wird, und eine Verminderung jenes Wollens oder das Entschwinden eines gewissen Elementes aus demselben, je klarer die Vorstellung im Bewußtsein hervortritt. Diese Zunahme des einen, diese Abnahme des anderen Seelenseins, indem ein gewisses Element, welches bisher Bestandtheil des letzteren war, nun Bestandtheil des ersteren wird, ist die Grundbildung des ursächlichen Zusammenhanges.“ Da nun Alles, was wir im Selbstbewußtsein erfassen, zu unserem An-sich gehört, so sind die Substantialität und die Kausalität innere und wahrhaft objektive Formen oder Verhältnisse. In unserem äußeren Wahrnehmen aber sind wir, da wir hier das An-sich des Wahrgenommenen nicht erreichen können, auf ihre Erscheinungen, bloße Reflexe von ihnen, beschränkt. Wo wir sie in unseren Vorstellungen vom körper-

lichen Sein finden, können sie, wie das Sein überhaupt, nur durch Uebertragung von unserem Seelensein her hineingekommen sein. „Daher sich denn auch eine gewisse Unangemessenheit oder Mangel an Uebereinstimmung zwischen dem Uebertragenen und dem, welches diese Uebertragung erhalten hat, ja scheinbare Widersprüche und Unerklärlichkeiten in den aus der Verschmelzung Beider entstandenen Vorstellungen als natürlich und gewissermaßen nothwendig ergeben." Was weiter die Zeitlichkeit anbetrifft, so nehmen wir sie nach Beneke sowohl äußerlich als auch innerlich wahr. Er bestreitet die Lehre Kants, nach der die Zeit die Form nur des inneren Sinnes ist und für die äußeren Anschauungen ihre Anwendung lediglich daher erhält, daß dieselben als Bestimmungen des Gemüthes zum inneren Zustande gehören. Wir haben, behauptet er, unzählige sinnliche Wahrnehmungen und Empfindungen, ohne daß wir uns ihrer als unserer Thätigkeiten oder Zustände bewußt würden, und auch diese haben doch Zeitliches zum Inhalte, woraus folgt, daß diese Form für die Auffassung des Aeußeren eine ebenso unmittelbare, nicht erst von einem anderen Auffassungsverhältnisse her überkommene oder vermittelte ist wie für die des Inneren. Wie sich diese Behauptung mit der anderen vereinigen lasse, daß in dem äußerlich Wahrgenommenen keine wahrhaft objektive Form vorkommen könne, daß alles äußerlich Wahrgenommene ein Produkt eines objektiven und eines subjektiven Faktors sei, aus welchem sich nichts absondern lasse, was lediglich auf Rechnung des objektiven Faktors komme, darüber hat sich Beneke nicht ausgesprochen. Die Vorstellung der räumlichen Ausdehnung endlich hat nach Beneke ihren Ursprung lediglich in der äußeren Wahrnehmung. Sie ist uns, sagt er, in und mit den äußeren Wahrnehmungen zugleich gegeben, und, wie diese, ein für uns unauflösliches Produkt aus Subjektivem und Objektivem, aus den Eindrücken der Dinge und den von uns hinzugebrachten Auffassungsvermögen. Das Zusammen der Dinge an sich haben wir uns also nicht als ein räumliches zu denken, sondern etwa nach Analogie des Nebeneinander der Vorstellungen, Bestrebungen, Gefühle u. s. w. —

In ihrem dritten und letzten Haupttheile, den sie als Religionsphilosophie bezeichnet, beschäftigt sich Benekes Metaphysik mit den Problemen, welche das Uebersinnliche, d. h. (wie sie erklärt) das nicht bloß über allem Sinnlichen in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes, sondern über Allem, was überhaupt gegeben ist, also auch über allem Geistigen Liegende, betreffen. Die Religionsphilosophie, bestimmt sie näher, hat im Allgemeinen zwei Hauptprobleme: Gott oder den Urgrund der Welt, und die Fortdauer der menschlichen Seele nach dem Tode. Auf strenge Erkenntnisse müssen wir nach ihr in diesem Gebiete verzichten. Wir können die Annahme der Unsterblichkeit gegen alle Einwendungen, die gegen sie erhoben worden sind,

vertheidigen und sie durch Betrachtungen über das Verhältniß der Seele zum Leibe und über ihre Ausbildung in diesem Leben bis zu einem gewissen Grade wahrscheinlich machen. Und zu Gunsten der Annahme des Daseins eines Urwesens, welchem die zum Begriffe Gottes gehörenden Prädikate zukommen, können wir geltend machen, daß das Bruchstückartige in allem uns Gegebenen uns nothwendig über das Gegebene hinaustreibt zur Vorstellung von etwas Anderem, was uns nicht gegeben ist und nicht gegeben sein kann, also von einem Uebersinnlichen. Aber Alles, was wir auf diesem Wege finden können, ist doch höchst unsicher und kümmerlich. Zu befriedigenden Ueberzeugungen können wir nur gelangen, wenn wir die theoretischen Gründe ergänzen durch praktische Prinzipien, wie sie den Ueberzeugungen des Glaubens und Ahnens zum Grunde liegen, durch Gefühle, Bestrebungen und Bedürfnisse, die durch die Verhältnisse und Verwickelungen des Lebens begründet sind.

4. Die Sittenlehre.

Das Grundproblem der Sittenlehre erblickt Beneke in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen den moralischen Interessen und Anforderungen einerseits und den auf Güter und Uebel gehenden andererseits, ob beide aus einer und derselben Grundwurzel und derselben psychischen Grundlage hervorgehen, oder aus verschiedenen, ja entgegengesetzten. In der dieses Problem betreffenden Untersuchung stellt er zunächst fest, daß die Urtheile über das Moralische und diejenigen über Güter und Uebel sich auf ganz verschiedene Objekte beziehen, jene auf ein Inneres, die Gesinnungen und Willensbeschaffenheiten, diese auf ein Aeußeres, die Dinge und deren Eindrücke, oder daß sie doch, wenn man als ihr Objekt die Handlungen, auf die sie sich beziehen, bezeichnen will, dieses gemeinsame Objekt in ganz verschiedener Weise betreffen, die moralische Beurtheilung nämlich in Hinsicht auf die Gründe, die andere in Hinsicht auf die Folgen oder Zwecke. Denn unser moralisches Bewußtsein billigt nur die Handlungen, welche aus den rechten Motiven hervorgegangen sind; so wird z. B. eine noch so heilsam wirkende Thätigkeit für das allgemeine Wohl, wenn sie aus Ruhmliebe oder aus Eigennutz entsprungen ist, vor dem Richterstuhle der Moral verworfen. Ja selbst die inneren Handlungen oder die bewußten psychischen Entwickelungen fallen nur insoweit in die moralische Beurtheilung, als sie ihren Grund haben in dem bleibenden inneren oder unbewußten Seelensein; nicht die bewußten Gemüthsbewegungen, Wollungen u. s. w. sind der eigentliche Gegenstand unserer moralischen Urtheile, sondern die Neigungen, Gesinnungen, Willensbeschaffenheiten u. s. w., kurz, die innere Stimmung oder das innere

Sein der Seele; weshalb auch die moralischen Vorschriften, streng genommen nicht lauten sollten: „das sollst du thun“ (eine Formel, welche nur für die Rechtsvorschriften paßt), sondern: „so sollst du gesinnt sein“, woraus dann das Thun, wenn keine Störung dazwischen tritt, schon von selbst hervorgehen wird. Daß in der moralischen Beurtheilung nicht auf die Erfolge der Handlungen gesehen wird, sondern auf die innere Beschaffenheit desjenigen, von welchem ein Thun ausgeht oder ausgehen könnte, ist eine von jeher geahnte und, auch vor Kant, der sie nur mit besonderer Entschiedenheit und besonderem Nachdrucke geltend gemacht hat, im Leben wie in der Wissenschaft mannigfach ausgesprochene Wahrheit. „Es ist in Deutschland gewissermaßen stereotypisch geworden, das Verhältniß so darzustellen, als wenn Alle, welche vor Kant über die Moralität philosophirt, dieselbe allein nach den Erfolgen oder Zwecken der Handlungen bestimmt hätten, und die Zurückführung derselben auf die Form des Willens oder die Absicht erst von Kant als etwas ganz Neues geltend gemacht worden sei. Nichts kann falscher sein als dies: wie es denn auch in der That nicht zu begreifen wäre, wie sich ein so klar vorliegendes Verhältniß dem Scharfsinne der philosophischen Denker so lange hätte verbergen können. Ganz im Gegentheil möchte sich kaum ein einziger Moralphilosoph nachweisen lassen, bei welchem sich nicht dasselbe mehr oder weniger klar angedeutet oder auch bestimmt ausgesprochen fände. Ja, dies gilt selbst von denjenigen, welche die Moral der Hauptsache nach entschieden auf das Prinzip der Nützlichkeit . . . begründet haben.“

Diese Verschiedenheit der beiden Beurtheilungsarten hinsichtlich der Objekte, findet Beneke weiter, hindert aber nicht, daß ein tieferer Zusammenhang zwischen ihnen besteht. Schon der erste Blick in unser moralisches Bewußtsein zeigt uns unwidersprechlich, daß die Anforderungen der Pflicht auf jeden Fall in einem gewissen Zusammenhange stehen mit dem Wohl und Wehe der Einzelnen und der Staaten, und daß die Tugend im Allgemeinen für uns selbst und Andere förderlich, das Laster nachtheilig wirkt. Wo man nach den Gründen einer Pflicht fragt, z. B. der Pflichten, die Kinder zu ernähren und zu erziehen, einem Vertrage gemäß zu handeln, für die geistige Entwickelung Anderer thätig zu sein, wird, in der Wissenschaft wie im Leben, kaum eine andere Antwort gegeben als durch die Berufung auf dieses oder jenes Gute, welches vermöge der von der Pflicht gebotenen Handlung, und nicht ohne dieselbe, gestiftet werden könne, oder auf gewisse Uebel, die mit Nothwendigkeit eintreten würden, wenn man diese Handlung unterlassen wolle. „Das Sittengesetz verlangt nie, daß ein Uebel, für sich betrachtet, als ein Gut geschätzt oder erstrebt, oder daß ein Gut, als solches, geflohen werde, als wäre es ein Uebel; es verlangt nie, daß man ein höheres Gut einem niederen nachsetze, ohne daß dafür

irgendwie ein noch höheres Gut gegeben würde. Wer, der tiefsten Grundlage seines Wollens nach, überall das Beste erstrebte, würde auch stets mit dem Sittengesetze in Einklang sein. Die formale und die materiale Anforderung also, die Beurtheilung des Sittengesetzes und die Beurtheilung nach dem Verhältnisse der Güter und Uebel zeigen sich durchaus einstimmig." „Dieser Zusammenhang oder diese Beziehung ist sehr entschieden von den Alten anerkannt worden, indem sie die moralische Forschung auf das höchste Gute oder das höchste Glück richteten; und wo man diese Beziehung ganz ignorirt oder geleugnet hat, wie dies z. B. von Kant geschehen ist, indem er alle Rücksicht auf die Zwecke aus der moralischen Betrachtung ausgeschlossen wissen wollte, ist dies stets zu großem Nachtheile der Wissenschaft ausgeschlagen: eine Leerheit, eine Unfruchtbarkeit und, bei dem Mangel der natürlichen Entscheidungsprinzipien, eine Willkür der Bestimmungen in die Moral hineingekommen, welche sie dem Untergange nahe gebracht haben."

Die Erklärung der Uebereinstimmung der moralischen Beurtheilung mit derjenigen nach dem Verhältnisse der Güter und Uebel findet Beneke sodann in der Annahme, daß die Gemüths- und Willensbeschaffenheiten selbst wieder Schätzungen der Dinge und ihrer Eindrücke enthalten, und ihre moralische Beurtheilung sich darauf bezieht, ob sie den Werth der Dinge und ihrer Eindrücke richtig oder unrichtig schätzen. Zuerst, sagt er, machen die Dinge Eindrücke auf uns und veranlassen infolge davon Schätzungen, diese werden zu Angelegtheiten der Seele, die Dinge in dieser oder jener Art zu schätzen, und auf diese inneren Produkte der von außen kommenden praktischen Eindrücke und der daran angeschlossenen Schätzungen kann sich dann eine zweite Schätzung richten, und diese ist die moralische. „Wir haben also in dieser nur eine zweite Stufe der praktischen Auffassung, für welche jene erste wesentlich vorausgesetzt wird: eine zwiefache Reflexion, indem einmal die Werthe der Dinge Gegenstand der praktischen Auffassung sind, und dann diese Auffassung Gegenstand einer zweiten praktischen Auffassung." Die sittliche Anforderung geht also dahin, daß wir alle Dinge ihrem wahren Werthe nach schätzen und für unser Handeln in Rechnung bringen. „Wer für Alles, was überhaupt Gegenstand des menschlichen Interesses und Thuns werden kann, die richtige Werthgebung in sich ausgebildet hätte, nichts höher, nichts geringer fühlte, vorstellte, erstrebte, als es durch diese bestimmt ist: den würden wir moralisch untadelhaft nennen." Beneke verkennt nicht, daß hiernach die moralische Beurtheilung der Willensbeschaffenheit eines Menschen dieselbe doch hinsichtlich der Zwecke, denen er ihr zufolge nachstrebt, betrifft, während er vorher seine Zustimmung zu der Ansicht Kants erklärt hatte, daß sich von den Zwecken oder Gegenständen der Handlungen nicht mit Sicherheit auf

die Sittlichkeit schließen lasse, indem die besten Zwecke in unmoralischer Gesinnung ihre Quelle haben können. Er beseitigt den Widerspruch, der zwischen diesen beiden Sätzen, wenn man sich an den Wortlaut hält, besteht, indem er unterscheidet zwischen denjenigen Zwecken, welche unmittelbar auf die äußeren Erfolge der Handlungen gerichtet sind und also in den Handlungen selbst hervortreten, und denen, die in den Motiven gegeben sind. Die ersteren können nicht als Maßstab für die Moralität dienen, — kann doch selbst der höchste von ihnen, die Förderung der gesammten Menschheit auch in ihren edelsten Interessen aus Ruhmsucht oder Eitelkeit oder sonst einem eigennützigen Streben hervorgegangen sein —, wohl aber die letzteren. Nicht auf die letzte Richtung des Willens, wie sie sich in einer Handlung kundgiebt, mit anderen Worten, sondern auf die ursprüngliche, auf die Gegenstände des als Grundmotiv wirkenden Willens oder Gesinntseins kommt es an.

Aus seiner Bestimmung des Verhältnisses zwischen den moralischen und den auf Güter und Uebel gehenden Anforderungen und Interessen zieht Beneke die Folgerung, daß eine allgemeingültige Rangordnung der Güter und Uebel bestehen, eine gewisse Abstufung der Güter und Uebel für alle Menschen in gleicher Art prädeterminirt sein müsse. Denn dem Sittengesetze kommt, nach dem Zeugnisse des Bewußtseins, Allgemeingültigkeit zu, und wenn es daher verlangt, daß wir in unserer Gesinnung, in unseren Neigungen, Gefühlen, Wollungen und Handlungen die Dinge ihrem wahren Werthe nach schätzen, so setzt es voraus, daß es Werthverhältnisse der Dinge giebt, die auf allgemeine Anerkennung Anspruch haben. Diese Folgerung wird, wie Beneke ausführlich nachzuweisen sucht, durch die psychologische Forschung bestätigt. Die psychologische Forschung lehrt, daß, wie groß auch thatsächlich die Verschiedenheit der Menschen in ihren Neigungen, also in ihren Schätzungen des Werthes der Dinge, ist, doch eine allgemein-gleiche Norm für die Abstufung der Güter und Uebel — zwar nicht angeboren (angeboren ist auch das Sittengesetz nicht und überhaupt nichts außer den Urvermögen und gewissen Entwickelungsgesetzen, vergleiche oben S. 562), aber in der Grundnatur des menschlichen Seins, der Uranlage der menschlichen Seele prädeterminirt ist.

Der hiermit dargelegten Auffassung entsprechend bestimmt Beneke das Verhältniß des Sittlichen und des Natürlichen wesentlich in derselben Weise wie Schleiermacher. Die wissenschaftlich am entschiedensten und am schärfsten von Kant ausgebildete Behauptung, daß ein Gegensatz zwischen dem sittlichen und allem natürlichen Wollen bestehe, daß der Mensch seiner Natur nach durchaus verderbt, die Neigung zur Sünde oder zum Bösen ihm angeboren sei, daß die Tugend wesentlich einen Kampf, eine Unterdrückung und Ertödtung unserer natürlichen Neigungen erfordere, ja daß selbst nur

diejenigen Handlungen auf den Namen von wahrhaft sittlichen Anspruch machen könnten, welchen ein solcher Kampf vorangegangen sei, — diese Behauptung, findet er, widerspricht dem wohlverstandenen sittlichen Bewußtsein. Das Sittliche kündigt sich unserem Bewußtsein an nicht als ein Fremdartiges, erst hinterher in uns Hineingekommenes, sondern als ein uns ursprünglich Eigenes, ja aus dem innersten Wesen der menschlichen Natur Hervorgewachsenes und dasselbe Aussprechendes. Es ist uns gegeben, und wir haben es aufzufassen als eine höhere, edlere, reinere Entwickelung der geistigen Natur des Menschen neben anderen niederen, unedleren, unreineren, als die reine Hervorbildung einer allgemein-gleich prädeterminirten Norm. Es stammt aus den tiefer liegenden Grundverhältnissen der menschlichen Natur und ist also, weit davon entfernt, mit dieser im Gegensatz zu stehen, ihr vielmehr in höherem Grade und gleichsam innerlicher und ursprünglicher eigen als das Unsittliche, welches als ein Produkt von späteren, mehr oberflächlichen oder äußeren Verhältnissen, als ein der menschlichen Seele mehr Fremdartiges, von außenher Aufgedrungenes angesehen werden muß. „Zwischen Natur- und Sittengesetzen findet sich keineswegs (wie Kant behauptet hat) ein Gegensatz von Grund auf; vielmehr ist das, was das Sittengesetz forderte, durchgängig nichts Anderes, als was durch die tiefsten Grundgesetze der geistigen Natur bestimmt ist." „Die menschliche Natur ist wesentlich zugleich eine moralische, und treibt die moralischen Gesetze mit derselben natürlichen (durch ihre Naturgesetze bedingten) Nothwendigkeit hervor, wie der Kirschbaum Kirschen und der Apfelbaum Aepfel." Daß das moralische Gesetz nicht allgemein befolgt wird, erklärt sich daraus, daß die menschliche Natur außer den Faktoren, deren Produkt dasselbe ist, noch andere enthält, daß neben den die sittliche Norm bedingenden noch andere Entwickelungsverhältnisse und Entwickelungsgesetze in der menschlichen Seele gegeben sind. Denn in dem Maße, wie diese anderen Faktoren einfließen, muß auch das Produkt ein anderes werden. Wenn Genußsucht, Ehrgeiz, Habgier, Rachsucht, und wie diese Geißeln des menschlichen Geschlechtes weiter heißen mögen, dem Menschen die Erkenntniß des Richtigen verdunkeln oder ihn, selbst nachdem er dieselbe gewonnen hat, nach der entgegengesetzten Seite mit sich fortreißen, so daß er das Höhere für das Geringere aufopfert, das Werthlose, ja vielleicht das Verabscheuenswürdige mit Anspannung aller Kräfte erstrebt, so hat dies seinen Grund darin, daß die ursprüngliche Macht der allgemeingültigen oder sittlichen Norm, auf die allein sich ihr Recht gründet, durch eine später hinzugekommene stärkere gestört und gelähmt ist.

Aus dem weiteren Inhalte der Benekeschen Sittenlehre kann hier nur noch mit wenigen Worten eine Ausführung hervorgehoben werden, durch welche sie, wie sie sagt, die positive Darlegung der Prinzipien für die

allgemeingültige und nothwendige Schätzung der Güter oder Förderungen und der Uebel oder Herabstimmungen und damit für die sittlichen Anforderungen negativ vorbereiten will. Dieselbe warnt in dreifacher Hinsicht davor, daß man die menschliche Natur zu eng fasse. Erstens sind alle Theorien zu verwerfen, die das moralische Urtheil auf egoistische Empfindungen zurückführen wollen. Diese Theorien stehen mit dem moralischen Bewußtsein in Widerspruch, welches uns sagt, daß uns die Förderung Anderer mit der unsrigen durchaus gleich stehen soll. Auch beruht die Annahme, daß uns fremdes Wohl und Wehe nur durch die Beziehung, die es zu unserem eigenen habe, interessiren könne, auf einem mit der größten Bestimmtheit nachzuweisenden psychologischen Irrthum. Nicht minder verfehlt sind zweitens alle Versuche, das sittliche Bewußtsein in die Werthschätzung des sinnlichen Vergnügens aufzulösen. Es ist eine kaum begreifliche Verkehrung des wahren Verhältnisses, wenn man das Sinnliche gegenüber dem Geistigen als das Höhere geltend machen will. Eine dritte Beschränktheit endlich in der Auffassung der menschlichen Natur, vor der man sich hüten muß, findet sich bei denen, welche für die Konstruktion der Güter und Uebel nur die Empfindungen oder Zustände, die bewußten Entwickelungen, in Rechnung gestellt wissen wollen, nicht auch die Entwickelungen des unbewußten Seelenseins, die inneren Eigenschaften (Talente, Fertigkeiten, Kenntnisse, Gemüths- und Charaktereigenschaften aller Art u. s. w.). Es giebt sehr viele und sehr mannigfaltige Neigungen, welche auf die letzteren gerichtet sind. Und da das innerlich Gewordene, das innere Seelensein das Bleibende ist, die Empfindungen und Zustände das Vorübergehende, so hat jenes unstreitig einen höheren Werth als diese, wie auch von allen den philosophischen Denkern anerkannt worden ist, welche die Vollkommenheit zum Prinzipe für das Moralische gemacht haben.

Register.

Die altdeutschen Ziffern (1, 2, 3 ꝛc.) bezeichnen Seiten des ersten, die gewöhnlichen (1, 2, 3 ꝛc.) solche des zweiten Bandes.

Wörter, die unter K nicht gefunden werden, suche man unter C.

A.

B.

F.

G.

H.

J.

K.

L.

M.

Gedruckt in der Königlichen Hofbuchdruckerei von E. S. Mittler & Sohn in Berlin.

Gedruckt in der Königlichen Hofbuchdruckerei von E. S. Mittler & Sohn, Berlin, Kochstraße 68—70.